الحقيقة الشرعيّة

إن لفظ الصلاة و الزكاة و الحج و و ... لها في لغة العرب معان معينة، فالصلاة تعني الدعاء، و الحج يعني القصد، و الزكاة تعني النمو و هكذا، و بعد ان جاء الاسلام اعطى لهذه الالفاظ معاني شرعية جديدة لم تكن ثابتة لها سابقا.

و قد وقع الكلام بين الاصوليّين في ان وضع هذه الالفاظ للمعاني الشرعية الجديدة هل تم في زمن النبي صلّى اللّه عليه و آله او حصل في زمن الائمة عليهم السلام؟ فان فرض حصول الوضع في زمنه صلّى اللّه عليه و آله فمعنى هذا ثبوت الحقيقة الشرعية، و ان تم في عهد الائمة عليهم السلام فمعنى ذلک عدم ثبوتها بل ثبوت الحقيقة المتشرعية، فالحقيقة الشرعية اذن تعني وضع الالفاظ للمعاني الجديدة في خصوص عهد النبي صلّى اللّه عليه و آله، فاذا قيل لفظ الصلاة حقيقة شرعية في العبادة الخاصة فالمقصود وضعه في عهده صلّى اللّه عليه و آله للمعنى الشرعي.

و الفرق بين الحقيقة الشرعية و الحقيقة المتشرعية ان الوضع في الاولى يكون حاصلا في عهده صلّى اللّه عليه و آله بخلافه في الثانية فانه يكون حاصلا بعد عهده صلّى اللّه عليه و آله.

و تظهر فائدة هذا البحث فيما اذا ورد مثل لفظ الصلاة في آية او رواية و شک في المقصود منه أ هو المعنى الشرعي او المعنى اللغوي فبناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لا بد من الحمل على المعنى الشرعي و بناء على عدم ثبوتها لا بد من الحمل على المعنى اللغوي.

ثم ان وضع لفظ الصلاة للمعنى الشرعي يمكن ان يحصل في عهد النبي صلّى اللّه عليه و آله باحد طرق ثلاثة:

أ) ان يقول صلّى اللّه عليه و آله لاصحابه: وضعت كلمة الصلاة للمعنى الشرعي، و هذا ما يسمى بالوضع التعييني المباشر.

ب) ان يحصل الوضع بسبب كثرة استعمال لفظ الصلاة في المعنى الشرعي و هذا ما يسمى بالوضع التعيني.

ج) ان يحصل الوضع بالاستعمال الواحد بحيث يتقارن الاستعمال و الوضع من دون ان يتقدم احدهما على الآخر - كما اذا خاطب الاب مولوده الجديد: لم تبكي يا علي قاصدا بالاستعمال المذكور وضع لفظ علي له - بان يقول صلّى اللّه عليه و آله مثلا تجب الصلاة عند الزوال قاصدا بهذا الاستعمال الوضع للعبادة الخاصة.

ثم ان الحديث عن الحقيقة الشرعية يقع في نقطتين:

١. هل هي ثابتة باحد الطرق الثلاث السابقة او لا؟

٢. ثمرة البحث المذكور.

١. ثبوت الحقيقة الشرعيّة

ان التعرف على ثبوت الحقيقة الشرعية مرهون بثبوت احد الطرق الثلاث السابقة فاذا كان واحد منها ثابتا فلازم ذلک ثبوتها، و من هنا يقع الكلام عن ثبوت الطرق المذكورة.

اما الطريق الاول- و هو تصريح النبي صلّى اللّه عليه و آله- فهو باطل لأمرين:

الأوّل: انا لا نسلم اصل تفسير الوضع بتخصيص اللفظ للمعنى بل هو القرن التكويني بينهما، و عليه فاحتمال حصول الوضع بقول النبي صلّى اللّه عليه و آله خصصت لفظ الصلاة بالعبادة الخاصة باطل.

الثاني: ان تخصيص النبي صلّى اللّه عليه و آله كلمة الصلاة بالعبادة الخاصة لو كان صادرا حقا لنقله التاريخ الينا، فانه يسجل بعض القضايا الجزئية الواهية فكيف بمثل هذه القضية المهمة.

و اما الطريق الثاني- و هو الوضع التعيني بكثرة الاستعمال- فهو بحاجة الى اقتران امرين:

أ) ان لا يكون المعنى الشرعي لكلمة الصلاة ثابتا قبل الاسلام و الّا كان حقيقة لغوية لا شرعية، و تحقق ذلک- عدم ثبوت المعنى الشرعي قبل الاسلام- قابل للمناقشة فان من القريب جدا ثبوت المعاني الشرعية قبل الاسلام، اذ الجزيرة العربية كانت تضم مختلف اصحاب الديانات كاليهود و النصارى و غيرهم و كانت الصلاة و الصوم و الحج و و ... بمعانيها الشرعية ثابتة عندهم، و مما يؤيد ذلک جملة من الآيات كقوله تعالى وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا و أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوکَ ... و كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ فان الآيات المذكورة تدل على ان المعاني الشرعية المذكورة كانت ثابتة قبل الاسلام، و سيأتي فيما بعد التعليق على هذه المناقشة.

ب) ان يفرض تكرر استعمال كلمة الصلاة و نظائرها في المعنى الشرعي في عهده صلّى اللّه عليه و آله و على لسانه بالخصوص حتى يحصل بذلک الوضع التعيني في عهده صلّى اللّه عليه و آله مع ان ثبوت ذلک قابل للتأمل من ناحيتين:

الاولى: انا لا نجزم بتكرر استعمال كلمة الصلاة مثلا في المعنى الشرعي في لسانه صلّى اللّه عليه و آله بالخصوص و انما كثر استعمالها في مجموع لسانه صلّى اللّه عليه و آله و لسان اصحابه.

الثانية: و على تقدير التسليم بتكرر الاستعمال في لسانه صلّى اللّه عليه و آله فيمكن القول بان استعمالها كان مجازا و مع القرينة، و واضح ان كثرة الاستعمال انما تجدي في حصول الوضع التعيني فيما لو كان استعمال اللفظ من دون قرينة اما اذا كان مع القرينة فالانس و القرن يحصل بين اللفظ المقيد بالقرينة و بين المعنى الشرعي لا بين اللفظ المجرد عن القرينة و المعنى الشرعي، و المهم هو الثاني.

بل يمكن ان يدعى ان لفظ الصلاة لم يستعمل في المعنى الشرعي حتى على نحو المجاز و انما هو مستعمل في المعنى اللغوي و هو الدعاء و استفادة الاجزاء و الشرائط تتم من خلال دوال اخرى عليها، كما لو قيل هكذا «الصلاة واجبة مع الركوع و السجود و و ...» فكلمة الصلاة مستعملة في الدعاء الذي هو احد اجزاء الصلاة لا في المعنى الشرعي، و من الواضح ان هذا لا ينفع اذ القرن حينئذ يتحقق بين لفظ الصلاة و الدعاء لا بين لفظ الصلاة و المعنى الشرعي، و المهم هو الثاني.

و المناقشة من كلتا الناحيتين قابلة للدفع.

اما الاولى فلأن اللازم حصول الاستعمال المتكثر في عهده صلّى اللّه عليه و آله سواء كان في لسانه بالخصوص ام في مجموع لسانه و لسان اصحابه، فان الحقيقة الشرعية يقصد بها ثبوت الوضع في عهده صلّى اللّه عليه و آله لا بلسانه بالخصوص.

و اما الثانية فلأن لفظ الصلاة متى ما قرن كثيرا بالمعنى الشرعي- و لو كان مع القرينة او الدوال الأخر- حصل الوضع و كانت كلمة الصلاة المجردة عن القرينة و الدوال الأخر مختصة بالمعنى الشرعي، فان الاستعمال المتكثر في البداية و ان كان مع القرينة الّا انه بعد ذلک يصير اللفظ المجرد موضوعا للمعنى.

ان قلت: ان الاستعمال المتكثر اذا كان مع القرينة او الدوال الأخر فالانس يحصل بين اللفظ المقيد بالقرينة او الدوال و بين المعنى لا بين اللفظ المجرد و المعنى.

قلت: ان القرينة و الدوال بما انها ليست واحدة في جميع الاستعمالات بل هي تختلف في استعمال عنه في استعمال آخر فلا يحصل الانس بين المعنى و بين القرينة و الدوال، و هذا بخلاف لفظ الصلاة فانه لما كان في جميع الاستعمالات واحدا فالانس يحصل بينه و بين المعنى.

و اما الطريق الثالث- و هو ثبوت الوضع بالاستعمال الواحد- فقد يقرّب بان كل عاقل اذا اخترع معنى معينا فانه يضع لفظا له، فمن اخترع قرص الاسپرين وضع له لفظ الاسپرين، و النبي صلّى اللّه عليه و آله حيث انه احد العقلاء بل سيدهم فلا بد و ان يضع لفظا للمعنى الشرعي المخترع، و الوضع منه صلّى اللّه عليه و آله يحصل باحد شكلين فاما ان يقول وضعت لفظ الصلاة للمعنى الشرعي و اما ان يستعمل بقصد الوضع، و لما كان الاول بعيدا- حيث لم ينعكس في كتب التاريخ- تعيّن الثاني و هو المطلوب.

هذا و يمكن المناقشة في التقريب المذكور بان اتباع النبي صلّى اللّه عليه و آله لطريقة العقلاء المذكورة و ان كان امرا وجيها الّا انه لما لا يلزم من عدم اتباعه لها محذور باطل فلا يمكن حصول القطع بذلک بل اقصى ما يحصل الظن و هو لا يغني من الحق شيئا.

و قد يقال انه يمكن اجراء تعديل على التقريب المذكور فيقال: ان ظاهر كل عاقل عند اختراعه معنى معينا وضع لفظ له و عدم تركه بلا وضع، و النبي صلّى اللّه عليه و آله حيث اخترع معنى الصلاة فظاهر حاله وضع لفظ له، و عليه فنحن لا ندعي فقط حصول الظن بوضع اللفظ للمعنى الشرعي حتى يقال انه لا يغني من الحق شيئا و انما ندعي ظهور الحال في ذلک، و من الواضح ان الظهور كما سيأتي حجة بكلا قسميه اللفظي و الحالي.

و يرد على التعديل المذكور: ان دعوى ظهور الحال في وضع اللفظ للمعنى الشرعي المخترع انما تتم لو فرض ان النبي صلّى اللّه عليه و آله قد اخترع المعاني الشرعية حتى يكون ظاهر حاله وضع الالفاظ لها، بيد انه يمكن القول بعدم اختراعه لها و كونها موجودة سابقا بالتقريب المتقدم.

الاستغناء بالحقيقة اللغوية عن الحقيقة الشرعية

و قد يقال: ان هذه المعاني الشرعية اذا كانت ثابتة سابقا فلازم ذلك كون لفظ الصلاة مثلا موضوعا للمعنى الشرعي غاية الامر في لغة العرب لا بعد الاسلام، و هذا المقدار يكفينا، فان الغرض من البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية حمل لفظ الصلاة على المعنى الشرعي اذا استعمل بلا قرينة، و هذه الفائدة تحصل بالوضع الثابت قبل الاسلام ايضا.

و يرده:

أ) ان اقصى ما نعترف به هو وجود المعاني الشرعية قبل الاسلام بدون الالتزام بوضع الالفاظ الخاصة لها، فلعل الصلاة العيسوية كانت مغايرة للصلاة الاسلامية و لم تكونا صنفين من مركب واحد و كان استعمال كلمة الصلاة الموضوعة للمعنى الشرعي القديم - و هو الصلاة العيسوية مثلا - في الصلاة الاسلامية مجازا.

ب) و على تقدير التسليم بوضع لفظ الصلاة قبل الاسلام للصلاة الاسلامية فلا نسلم بان المعنى الاول - و هو الدعاء - قد هجر بل من المحتمل وضع اللفظ على سبيل الاشتراك اللفظي للدعاء و الصلاة الاسلامية، و هذا المقدار لا ينفعنا لانا نريد حمل لفظ الصلاة على المعنى الشرعي عند عدم القرينة، و مع تعدد المعنى لا يمكن حمل اللفظ على احد المعاني بلا قرينة، و هذا بخلاف ما لو كان معنى الصلاة قد اخترعه النبي صلّى اللّه عليه و آله و وضع اللفظ له فان طريقة العقلاء بعد اختراع المعنى الجديد تقتضي هجر المعنى السابق و وضع اللفظ للمعنى المخترع بخصوصه.

و بعد هذا الحديث الطويل هل الصحيح ثبوت الحقيقة الشرعية او لا؟

الصحيح ثبوتها فان الاحتمالات الموجودة ثلاثة، و على تقدير جميعها يلزم ثبوتها.

١. ان لا تكون المعاني الشرعية ثابتة قبل الاسلام و انما النبي صلّى اللّه عليه و آله اخترعها، و لازم هذا الاحتمال وضعه صلّى اللّه عليه و آله الالفاظ لها، اذ تقدم ان ظاهر كل عاقل عند اختراعه لمعنى وضع اللفظ له، و بذلك تكون الحقيقة الشرعية ثابتة.

٢. ان تكون المعاني الشرعية ثابتة قبل الاسلام بهذه الالفاظ المتداولة اليوم، فلفظ الصلاة مثلا كان موضوعا للمعنى الشرعي قبل الاسلام، و هذا المقدار يكفي لتحقق الحقيقة غاية الامر اللغوية دون الشرعية، و مما يقوّي هذا الاحتمال القرينتان المتقدمتان و هما:

أ) ان اصحاب الديانات كانوا موجودين في شبه الجزيرة قبل الاسلام و كانت العبادات المذكور متداولة بينهم و لو بشكل آخر غير ما هو المعهود اليوم.

ب) ان الآيات القرآنية السابقة تشهد بوجود المعاني الشرعية قبل الاسلام بالفاظها المتداولة اليوم، بل انه بالنسبة للحج يمكن القطع بتداوله بلفظ الحج، و من هنا سمّيت السّنة بالحجّة باعتبار ان كل سنة واحدة تشتمل على حج واحد.

٣. ان تكون المعاني الشرعية ثابتة قبل الاسلام بالفاظ آخر غير ما هو المتداول اليوم، و بناء عليه تكون الحقيقة الشرعية ثابتة ايضا، اذ من المحتم كثرة استعمال الالفاظ في المعاني الشرعية بعد الاسلام بدرجة يحصل الوضع التعيني زمن النبي صلّى اللّه عليه و آله.

٢. ثمرة القول بالحقيقة الشرعية

و النقطة الثانية التي يراد بحثها هي ثمرة ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه، و حاصلها على ما تقدم: انه لو ورد نص فيه كلمة الصلاة بدون قرينة تشخّص ارادة المعنى اللغوي او الشرعي فانه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لا بد من حملها على المعنى الشرعي و إلّا فعلى المعنى اللغوي.

و الميرزا قدّس سرّه انكر هذه الثمرة و قال: ان الاحاديث التي تشتمل على كلمة الصلاة مثلا ان وردت من الائمة عليهم السلام فلا اشكال في حملها على المعنى الشرعي لتمامية الوضع لذلک- المعنى الشرعي- في عهدهم عليهم السلام، و ان وردت من النبي صلّى اللّه عليه و آله فبما ان احاديثه الشريفة ترد عادة من طريق الائمة عليهم السلام لا مباشرة منه صلّى اللّه عليه و آله دون توسطهم عليهم السلام فاللازم الحمل على المعنى الشرعي ايضا لما تقدم من حصول الوضع في عهدهم عليهم السلام جزما، اذن على كلا التقديرين لا بد من الحمل على المعنى الشرعي و لا احتمال لارادة المعنى اللغوي حتى يحتاج الى البحث عن الحقيقة الشرعية.

و يرده:

أ) ان احاديثه صلّى اللّه عليه و آله قد ينقلها الامام عليه السلام بنصها و الفاظها بدون اي تصرف تيمنا و تبركا و معه تتم ثمرة البحث عن الحقيقة الشرعية، و انما تنعدم لو كان عليه السلام ينقل مضمون حديثه صلّى اللّه عليه و آله و معناه.

ب) قد ترد كلمة الصلاة مثلا في نص قرآني، و في مثله تظهر الثمرة فانه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لا بد من الحمل على المعنى الشرعي و الّا فعلى اللغوي.

الصحيح و الأعم

بناء على وضع لفظ الصلاة للعبادة الشرعية فهل هو موضوع لخصوص العبادة الصحيحة او للاعم منها و الفاسدة؟ و يترتب على ذلک ان شخصا لو نذر التصدق على من يصلي مثلا و كان هناک انسان يصلي صلاة فاسدة فبالتصدق عليه يحصل الوفاء بالنذر بناء على الوضع للاعم و لا يحصل الوفاء بناء على الوضع لخصوص الصحيح، و قد وقع الاختلاف بين الاصوليّين في ذلک فمن قائل بالوضع لخصوص الصحيح و من قائل بالوضع للاعم.

و البحث تارة يقع في العبادات و اخرى في المعاملات.

١. اسماء العبادات

و البحث في العبادات يقع في جهات:

الجهة الاولى: انه في البحث السابق ان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا اشكال في امكان البحث عن الصحيح و الاعم، فيقال: انه صلّى اللّه عليه و آله حينما وضع لفظ الصلاة للعبادة الشرعية هل وضعها لخصوص العبادة الصحيحة او للعبادة الاعم، و ان انكرنا ثبوت الحقيقة الشرعية فالامر مشكل اذ لم يضع صلّى اللّه عليه و آله لفظ الصلاة للعبادة الشرعية حتى يقال هل وضعه لخصوص العبادة الصحيحة او للاعم؟

و من هنا برزت عدة محاولات لتصوير النزاع بناء على انكار الحقيقة الشرعية نذكر منها محاولتين:

١. ما ذكره الآخوند قدّس سرّه، حيث قال: بناء على انكار الحقيقة الشرعية يكون استعمال لفظ الصلاة في المعنى الشرعي مجازا و بحاجة الى ملاحظة العلاقة بين الدعاء و المعنى الشرعي، و القائل بالصحيح يدعي ان النبي صلّى اللّه عليه و آله جرت عادته على لحاظ العلاقة بين الدعاء و المعنى الشرعي الصحيح، و اذا اراد يوما من الايام الاستعمال في الاعم فسوف يلاحظ علاقة جديدة بين المعنى الشرعي الصحيح و المعنى الشرعي الاعم اي بين المعنى المجازي الاول و المعنى المجازي الثاني، بينما القائل بالاعم يدعي انه صلّى اللّه عليه و آله يلاحظ بحسب عادته العلاقة بين الدعاء و المعنى الشرعي الاعم، و اذا اراد يوما الاستعمال في الصحيح فسوف يلاحظ علاقة جديدة بين المعنى الشرعي الاعم و المعنى الشرعي الصحيح و يكون المعنى المجازي الثاني ملحوظا في طول المعنى المجازي الاول و هذا ما يسمى بسبک المجاز في المجاز.

و ان شئت قلت: ان النزاع على تصوير الآخوند يقع في تحديد المجاز الاقرب، فالقائل بالصحيح يقول: ان المجاز الاقرب الى الدعاء هو المعنى الشرعي الصحيح بينما القائل بالاعم يقول ان المجاز الاقرب هو المعنى الشرعي الاعم.

و يرده: ان ملاحظة العلاقة بين مجاز و مجاز و ان كانت امرا وجيها كأن تلحظ العلاقة بين الحيوان المفترس و الرجل الشجاع و تستعمل كلمة الاسد في الرجل الشجاع ثم تلحظ علاقة جديدة بين الرجل الشجاع و معنى مجازي آخر و تستعمل كلمة الاسد في المجاز الآخر و يكون المجاز الثاني في طول المجاز الاول، ان هذا و ان كان وجيها الّا

انه يتم فيما لو كان المجاز الاول اقوى ارتباطا و مشابهة بالمعنى الحقيقي من المجاز الثاني، اما اذا كانت مشابهة كلا المجازين للمعنى الحقيقي بدرجة واحدة كما هو الحال في المقام- فان ارتباط العبادة الصحيحة بالدعاء ليس باقوى من ارتباط العبادة الاعم به بل كلاهما من حيثية الدعاء واحد- فلا وجه لملاحظة الارتباط اولا بين احد المجازين و المعنى الحقيقي ثم ملاحظة العلاقة بين المجاز الاول و المجاز الثاني، ان هذه الطولية لا وجه لها بعد ما كان ارتباط المجازين بالمعنى الحقيقي بدرجة واحدة.

٢. ان تلحظ القرينة التي كان يعتمدها النبي صلّى اللّه عليه و آله لتفهيم المعنى الشرعي- الذي هو معنى مجازي بناء على انكار الحقيقة الشرعية- فالقائل بالصحيح يدعي ان عادته صلّى اللّه عليه و آله جرت على ان تكون القرينة قرينة على تفهيم المعنى الشرعي الصحيح، و اذا اراد يوما الاستعمال في الاعم نصب قرينة جديدة على تغيير عادته و ارادة الاعم، بينما القائل بالاعم يقول ان عادته صلّى اللّه عليه و آله جرت على ان تكون القرينة قرينة على ارادة الاعم، و اذا اراد يوما تغيير عادته و استعمال اللفظ في المعنى الصحيح نصب قرينة اخرى على ذلک.

المقصود من الصحة و الفساد

الجهة الثانية: ذكر الآخوند و السيد الخوئي دام ظله ان المقصود من الصحة هو تمامية الاجزاء و الشرائط، فالعمل متى ما تمت اجزاؤه و شرائطه فهو صحيح و الّا فهو فاسد.

و يرده: انه بناء على التفسير المذكور يلزم اختصاص الصحة و الفساد بالعمل المركب و عدم صدقهما على العمل البسيط، اذ البسيط ليس له اجزاء حتى تتم او لا تتم، و الحال ان البسائط تتصف بذلک ايضا، حيث يقال: فكرة صحيحة و فكرة فاسدة.

و التحقيق: ان معنى الصحة هو حصول الاثر المطلوب من العمل، فان كل عمل لا بد و ان يكون له اثر خاص يترقب منه، فان كان ذاک الاثر مترتبا عليه فهو صحيح و الّا فهو فاسد، اجل حيث ان الاثر المترقب من العبادات هو ان تكون مجزية و تامة فقد يتسامح و يقال: ان معنى الصحة هو الاجزاء و التمامية.

هذا هو المناسب في تفسير الصحة، بيد ان المنسوب الى المتكلمين تفسيرها بموافقة العمل للامر الشرعي المتعلق به، و المنسوب الى الفقهاء تفسيرها بكون العمل مسقطا للاداء و القضاء، فمتى ما كان مسقطا لهما فهو صحيح و الّا فهو فاسد، و المنسوب الى ثالث تفسيرها بكون العمل محصّلا للغرض المطلوب منه. و قد تقدم تفسيرها عن الآخوند و السيد الخوئي بتمامية الاجزاء و الشرائط.

و ظاهر هذه التفاسير الاربعة ان الصحة هي نفس موافقة الامر او سقوط الاعادة و القضاء او حصول الغرض او التمامية، و هو باطل، و لتصحيح كلامهم لا بد و ان يكون مقصودهم ان الصحة هي حصول الاثر المطلوب لكن بما ان الاثر المهم في نظر المتكلمين هو موافقة الامر فسروها بموافقة الامر، و هكذا بالنسبة الى الفقهاء لا بد و ان يكون

مقصودهم ان الصحة هي حصول الاثر و لكن بما ان الاثر المهم في نظرهم هو سقوط الاعادة و القضاء فسروها بسقوط الاعادة و القضاء، و هكذا بالنسبة الى باقي التفاسير.

الوضع لمفهوم الصحيح او واقعه

ثم ان هاهنا شيئا و هو انه لو قلنا بوضع لفظ الصلاة للصحيح فهل المقصود وضعها لمفهوم الصحيح و مفهوم التام و مفهوم الموافق للامر او ان المقصود وضعها لواقع الصحيح و مصداقه؟ الصحيح هو الثاني لوجهين:

أ) ان كلمة الصلاة لو كانت موضعة لمفهوم الصحيح او التام او الموافق للامر لزم ان نفهم من كلمة الصلاة حين سماعها مفهوم الصحيح او التام او الموافق للامر بحيث يكون هناك ترادف بين كلمة الصلاة و كلمة الصحيح او التام او الموافق للامر، و الحال انه لا ترادف بينهما جزما.

ب) ان الوضع لمفهوم موافقة الامر مستحيل عقلا، فان المولى اذا قال: آمركم بالصلاة و كان معنى الصلاة موافقة الامر صار المعنى آمركم بموافقة الامر، و هذا مستحيل لاستلزامه تعلق الامر بنفس الامر، و بالتالي يلزم خلف غرض الصحيحي، فانه يريد تصوير معنى الصلاة بشكل يقبل تعلق الامر به فلو كان المعنى للصلاة هو موافقة الامر الذي يستحيل تعلق الامر به يلزم خلف غرضه.

تفصيل الشيخ الاعظم بين الاجزاء و الشرائط

نسب للشيخ الانصارى قدّس سرّه تفصيل في المسألة يتوقف استيضاحه على بيان مقدمة هي: ان العلة التامة مركبة من ثلاثة اشياء: مقتضي و شرط و عدم المانع، و المقصود من المقتضي هو ما يحصل منه الاثر كالنار بالنسبة الى الاحراق حيث انها تؤثر في ايجاده، و اما الشرط فهو العامل المساعد على التأثير فقرب الورقة من النار الذي هو شرط حصول الاحراق لا يوجد الاحراق و لذا لا نقول القرب محرق و انما دوره دور المساعد للنار على تأثيرها في الاحراق، و كعدم رطوبة الورقة فانه شرط ايضا و دوره دور العامل المساعد على تقبّل الورقة للاحتراق، فالشرط اذن هو ما يساعد الفاعل - و هو النار - في تأثيره او ما يساعد القابل - و هو الورقة - في تأثّره.

ثم ان رتبة الشرط متأخّرة عن رتبة المقتضي لان الشرط كما عرفنا هو ما يساعد المقتضي في تأثيره فلا بد من فرض وجود المقتضي في الرتبة السابقة ليأتي دور الشرط في المرتبة الثانية كمساعد له في تأثيره، و من هنا قيل ان الشرط في طول المقتضي اي متأخر عنه.

و بعد المقدمة المذكورة نعود لتفصيل الشيخ الاعظم و حاصله: انه بناء على وضع الصلاة للعبادة الصحيحة فليس المقصود الوضع للعبادة التامة من حيث الاجزاء و الشرائط بل من حيث الاجزاء فقط و لا يمكن الوضع للاجزاء و الشرائط معا فان رتبة الشرط متأخرة عن رتبة المقتضي، فلو وضع لفظ الصلاة لمجموع الاجزاء و الشرائط فلازمه

وحدة رتبة الشرائط و الاجزاء، و من هنا صح ان يقال: ان لفظ الصلاة بناء على وضعه للصحيح موضوع للصحيح من حيث الاجزاء فقط دون الشرائط.

و قد ذكر في الكتاب لردّ التفصيل المذكور جوابان:

١. ما ذكره السيد الخوئي دام ظله من ان تأخر الشرط عن المقتضي انما هو في عالم الوجود لا في عالم التسمية و الالفاظ، فالشرط في الخارج متأخر عن المقتضي دون عالم التسمية، فيمكن وضع لفظ واحد لكليهما، فآدم عليه السلام مع تقدمه علينا يمكن ان يوضع لفظ واحد له و لنا معا.

٢. ان تأخر الشرط عن المقتضي يمكن انكاره حتى في عالم الخارج و انما المسلّم هو التأخر في مقام التأثير، فالنار بما هي مؤثرة في الاحراق متقدمة على الشرط و هو قرب الورقة، اما اذا نظرنا الى ذات النار بقطع النظر عن تأثيرها فلا تقدم لها على ذات قرب الورقة.

و كلمة الصلاة ليست موضوعة للمقتضي- بما هو مؤثر- و الشرط حتى يقال ان الشرط متأخر عن المقتضي في مقام التأثير فلا يمكن وضع لفظ واحد لهما بل ان لفظ الصلاة موضوع لذات المقتضي و ذات الشرط، و ليس بينهما طولية.

اجل لو فرض ان حيثية التاثير ملحوظة في مقام الوضع كما لو قلنا بان لفظ الصلاة موضوع للصحيح بمعنى المؤثر في حصول الغرض فلا يمكن وضع لفظ الصلاة لمجموع الاجزاء و الشرائط، و لكن ذكرنا فيما سبق ان لفظ الصلاة ليس موضوعا لمفهوم المحصّل للغرض و إلّا يلزم الترادف بينهما.

و بهذا تجلى امكان وضع لفظ الصلاة للصحيح من حيث الاجزاء و الشرائط معا.

بقي شيء: و هو انه بناء على امكان وضع لفظ الصلاة لتام الاجزاء و الشرائط هل يراد من الشرائط جميع الشرائط بما في ذلک قصد الامتثال او المراد ما عداه من الشرائط؟ و الجواب عن هذا السؤال يرتبط بقضية اخرى و هي انه هل يمكن تعلق الامر بقصد الامتثال بأن يقول المولى هكذا: تجب الصلاة مع قصد الامتثال؟ اختار صاحب الكفاية عدم امكان ذلک كما يأتي في مبحث التعبدي و التوصلي، و بناء عليه لا يمكن وضع لفظ الصلاة لتام الاجزاء و الشرائط بما فيها قصد الامتثال، اذ لو كان قصد الامتثال مأخوذا في المعنى الموضوع له يلزم ان يكون امر «اقيموا الصلاة» متعلّقا بقصد الامتثال و قد فرضنا استحالته على رأي الآخوند.

لا بد من وجود جامع

هاهنا تساؤل: هل كلمة الصلاة موضوعة لكل فرد من افراد الصلاة بحيث ان الواضع تصور مفهوم الصلاة الكلي و وضع اللفظ لأفراده و هي هذه الصلاة و تلک و و ... الذي لازمه صيرورة معاني الصلاة كثيرة جدا و غير متناهية اذ

افراد الصلاة الموجودة خارجا لا تعد و لا تحصى او انه - لفظ الصلاة - موضوع لمفهوم الصلاة الكلي بمعنى ان الواضع تصور المعنى الكلي للصلاة و وضع اللفظ له لا لأفراده؟

و على الاحتمال الاول يكون الوضع عاما و الموضوع له خاصا. اما ان الوضع عام فباعتبار ان المعنى المتصور عام و هو المفهوم الكلي للصلاة. و اما ان الموضوع له خاص فباعتبار ان اللفظ لم يوضع لنفس المعنى الكلي المتصور بل لافراده.

بينما على الاحتمال الثاني يكون الوضع عاما و الموضوع له عاما ايضا، فالوضع عام لكون المعنى المتصور عاما و الموضوع له عام باعتبار وضع اللفظ لنفس المعنى الكلي المتصور.

و الصحيح في الجواب: ان لفظ الصلاة لم يوضع لكل فرد فرد و الّا لزم ان تكون معاني لفظ الصلاة غير متناهية و هو باطل جزما، فان معناه واحد نظير لفظ كتاب و دفتر و قلم و غير ذلک من اسماء الاجناس، فكما ان لفظ الكتاب ذو معنى واحد و هو طبيعي الكتاب كذلک الحال في لفظ الصلاة فانا نحس بالوجدان انه ذو معنى واحد.

و بعد اتضاح ان معنى لفظ الصلاة واحد و هو الجامع بين الافراد قد يسأل عن ذلک الجامع و كيف يصوّر بين الافراد الصحيحة - بناء على الوضع الصحيح -؟

و كيف يصوّر بين الافراد الاعم من الصحيحة و الفاسدة بناء على الوضع للاعم؟

و باختصار نحن بحاجة الى تصوير الجامع مرتين مرة بين الافراد الصحيحة و ثانية بين الافراد الاعم من الصحيحة و الفاسدة.

الجامع على الصحيح

ان تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة ليس بسيطا كما يبدو لأول وهلة، بل هو مشكل حيث ان الصلاة تكون مرة ذات اربع ركعات و اخرى ذات ثلاث ركعات و ثالثة ذات ركعتين و رابعة ذات ركعة، كما و انها تكون مرة من قيام و اخرى من جلوس و ثالثة حالة اضطجاع، و هي ايضا تارة تكون صلاة آيات و اخرى صلاة على الميت و ثالثة صلاة جمعة و و ... و مع هذا التعدد كيف يمكن تصوير جامع واحد يجمع هذه الصور المختلفة، فانه لو اعتبر فيه اربع ركعات فلازم ذلک ان تكون ذات الركعتين او الثلاث ليست بصلاة، و لو اعتبر فيه ركعتان يلزم ان يكون ما عدا ذلک ليس بصلاة و هلمّ جرّا بالنسبة الى بقية القيود ايضا.

هذا و يمكن صياغة الاشكال في الجامع بنحو آخر تفصيلي بان يقال: ان الجامع لا يخلو من احد شقوق اربعة كلها باطلة:

١. ان يكون مركبا من مجموعة اجزاء و شرائط، فاذا كانت اجزاء الصلاة و شرائطها عشرة كان لفظ الصلاة موضوعا للعشرة. و هذا الاحتمال باطل فان لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على صلاة المضطر التي تقل عن العشرة، و اذا كان-

لفظ الصلاة- موضوعا للاقل من العشرة فلازم ذلک ان لا يصدق على الصلاة التامة الاختيارية ذات الاجزاء العشرة، اذن المحذور لازم على كلا التقديرين.

٢. ان يكون بسيطا، و لهذا الشق انحاء ثلاثة:

أ) ان يكون الجامع البسيط ذاتيا بمعنى الذاتي في باب الكليات الخمسة، فكما ان الانسان نوع جامع بين افراده فكذا لفظ الصلاة موضوع للنوع الجامع بين افراد الصلاة. و هذا النحو باطل، فان الصلاة مركبة من مقولات مختلفة، فالركوع و السجود هما من مقولة الوضع بينما القراءة من مقولة الكيف، و من الواضح ان لا جامع بين المقولات العشر و لذا قيل انها اجناس عالية اي لا يوجد جنس اعلى يجمعها. و هكذا الصلاة مركبة من الوجود و العدم، فالركوع و السجود مثلا هما من الموجودات بينما عدم القهقهة من العدميات، و واضح ان الوجود و العدم لا يمكن وجود جامع يجمعهما.

ب) ان يكون الجامع البسيط ذاتيا بمعنى الذاتي في باب البرهان، فان لماهية الصلاة لازما واحدا، و هو و ان كنا لا نعرفه إلّا ان ذلک لا يمنع من وضع كلمة الصلاة له. و هذا الاحتمال باطل، فان لازم الشيء معلول له، فالحرارة لازمة للنار بمعنى انها معلولة لها، و ماهية الصلاة بما انها مركبة من مقولات متعددة فلا يمكن ان يكون لها لازم واحد وضع له لفظ الصلاة اذ الاشياء المختلفة لا يمكن ان يكون لها معلول واحد و الّا يلزم ان يكون المتعدد علة للواحد.

ج) ان يكون الجامع البسيط عرضيا انتزاعيا بمعنى ان كلمة الصلاة موضوعة لكل فعل ينهى عن الفحشاء مثلا، فان النهي عن الفحشاء عنوان عرضي منتزع من افراد الصلاة و ليس امرا ذاتيا. و هذا الاحتمال و ان كان ممكنا ثبوتا- اي واقعا- الّا انه غير واقع اثباتا، اذ لازمه عدم امكان تصور معنى الصلاة الّا بعد تصور عنوان النهي عن الفحشاء و عدم امكان تطبيق عنوان الصلاة على افرادها الّا بعد تصور النهي عن الفحشاء، و هو واضح البطلان فانا نقول: هذه صلاة و تلک صلاة بلا تصور النهي عن الفحشاء.

و عليه فالجامع بين الافراد الصحيحة مشكل للبيان المذكور.

الجواب عن الاشكال

و هناک عدة محاولات لتصوير الجامع على القول بالوضع للصحيح نقل منها في الكتاب ثلاث محاولات، الاولى للآخوند و الثانية للشيخ الاصفهاني، و الثالثة للسيد الشهيد، و هي كما يلي:

محاولة الآخوند

١. و حاصل ما ذكره قدّس سرّه: انا نقطع بوجود جامع بين افراد الصلاة الصحيحة و قد وضعت له كلمة الصلاة، و ذلک الجامع الذي نقطع به لو سألنا عن حقيقته و ماهيته اجبنا بانّا لا نعرف حقيقته و لكنا نعرفه ببعض آثاره، و لا غرابة في ان يكون الشيء مجهولا من حيث حقيقته معلوما من ناحية آثاره، و في المقام الامر كذلک، فالجامع بين

الافراد الصحيحة مجهول من حيث الحقيقة و لكنه معلوم ببعض آثاره مثل النهي عن الفحشاء، فكلمة الصلاة موضوعة لكل فعل ينهى عن الفحشاء.

و قد تقول: كيف جزم الآخوند بوجود جامع بين الافراد الصحيحة و من اين علم بذلک؟

و الجواب: انه استكشف ذلک من مجموع مقدمتين:

أ) ان جميع افراد الصلاة الصحيحة تشترک في اثر واحد و هو مثل النهي عن الفحشاء مثلا.

ب) ان الافراد المتعددة اذا اشتركت في اثر واحد فلا بد من وجود جامع ذاتي واحد بينها يكون هو الموجد للاثر الواحد، اذ يستحيل ان تكون الافراد المتكثرة علة لشيء واحد فان الواحد لا يصدر من الكثير.

هذه حصية محاولة الآخوند قدّس سرّه.

و قد ردّت بعدة ردود منها ما ذكره غير واحد من الاعلام، و حاصله: ان الاثر الواحد تارة يكون ذاتيا اي ما يسمى باللازم الذاتي كالحرارة فانها لازمة لذات النار، و اخرى يكون عرضيا انتزاعيا كالبياض بالنسبة للقطن.

فان كان لازما ذاتيا فوحدته تدل حتما على وجود مؤثر واحد له، فان لازم الذات عبارة اخرى عن معلول الذات، فالحرارة اللازمة لذات النار معلولة لها، و واضح ان المعلول اذا كان واحدا فيلزم ان يكون المؤثر فيه واحدا.

و ان كان الاثر امرا عرضيا فوحدته لا تدل على وحدة المؤثر، فالابيض مثلا اثر عرضي يمكن انتزاعه من الاشياء المختلفة كالانسان و الحيوان و الجدار، بلا حاجة الى تصوير جامع بينها يكون هو المؤثر، اذ الاثر العرضي ليس معلولا حتى تكون وحدته دليلا على وحدة الموجد له، بل هو امر منتزع، و لا محذور في انتزاع الشيء الواحد من الاشياء المختلفة كمثال الابيض.

و باتضاح هذا نقول: ان مثل النهي عن الفحشاء اثر عرضي انتزاعي فوحدته لا تدل على وجود جامع واحد، بل نقول اكثر من هذا، انه يستحيل وجود جامع ذاتي بين افراد الصلاة فان الجامع الذاتي عبارة عن النوع، و واضح ان اجزاء الصلاة بما انها من مقولات مختلفة و بعضها وجودي و آخر عدمي فيستحيل وجود جامع ذاتي بينها، فان المتضادات كيف يجمعها جامع واحد. اجل الجامع الذي يمكن افتراضه هو الجامع العرضي الانتزاعي مثل عنوان «الناهي عن الفحشاء»، فانه يمكن وجوده و يمكن ان يكون لفظ الصلاة موضوعا له، الّا انه كما تقدم غير واقع اي لم توضع كلمة الصلاة له، و الّا يلزم عند سماعنا لكلمة الصلاة انتقال ذهننا الى مفهوم «الناهي عن الفحشاء» و ان لا ينطبق مفهوم الصلاة على افراده الّا بعد التوجه لعنوان «الناهي عن الفحشاء»، و هو باطل جزما.

محاولة الشيخ الاصفهاني

٢. و حاصل ما ذكره الشيخ الاصفهاني ان الصلاة تختلف اجزاؤها من حيث المقدار فتارة تكون اجزاؤها عشرة و اخرى تسعة و ثالثة ثمانية و هلمّ جرّا، كما و تختلف الاجزاء من حيث الكيفية، فالركوع مرة يكون من قيام و اخرى

من جلوس و ثالثة بشكل آخر، و باختصار اجزاء الصلاة تختلف من حيث الكيف و الكم معا، و الواضع لا بد و ان يتصور جميع هذه الاختلافات و يضع لفظ الصلاة لها، و لكن كيف يمكن له تصور جميع هذه الاختلافات و وضع اللفظ لها بعد ذلک؟

ان الطريق هو ان يستعين بمفهوم- و لو كان عرضيا مثل مفهوم «الناهي عن الفحشاء»- و يلحظ بواسطته جميع تلك الاختلافات على سبيل الاجمال و الابهام ثم يضع اللفظ لجميع تلك الاختلافات على اجمالها و ابهامها، و ذلک نظير كلمة الخمر، فان للخمر اختلافات واسعة، فقد تكون متخذة من العنب و قد تكون متخذة من غيرها، كما و ان درجة اسكارها مختلفة فقد يكون اسكارها شديدا و لربما يكون ضعيفا، كما و ان لونها و طعمها مختلف، و كلمة الخمر موضوعة لجميع هذه الاختلافات و الواضع يتصورها بشكل مجمل مبهم ثم يضع لفظ الخمر لها.

و الجواب عن هذه المحاولة: ان في مقصود الشيخ الاصفهاني احتمالين:

أ) ان يكون نفس المعنى الذي وضعت له كلمة الصلاة مجملا و مبهما، و هذا الاحتمال باطل فان كل كلمة لا بد و ان تكون موضوعة لمعنى محدد بدون ترديد و لا ابهام.

و قد تقول: ان الوضع للمعنى المبهم ممكن نظير اسماء الاشارة، فان معناها مبهم و لذا تعد من المبهمات.

و الجواب: ان معنى اسماء الاشارة ليس مرددا، فكلمة هذا مثلا موضوعة للمشار اليه المفرد المذكر، اجل المقصود من المشار اليه قد يكون مرددا فحينما يقال جاء هذا فمن المحتمل ان يكون المقصود من «هذا» فلانا او فلانا او فلانا، و بهذا الاعتبار يقال: ان اسماء الاشارة مبهمة، فهي مبهمة في مقام الانطباق و التطبيق لا في اصل المعنى الموضوع له.

كما و يحتمل ان يكون ابهامها باعتبار احتياجها الى الصلة و المفسر، فحينما نقول جاء هذا نحتاج الى مفسر فنقول جاء هذا العالم، فكلمة «العالم» تفسر المقصود من اسم الاشارة.

ب) ان تكون كلمة الصلاة موضوعة لنفس الجامع الانتزاعي مثل ما ينهى عن الفحشاء، و هذا قد بينا مرارا بطلانه.

يبقى شيء و هو ان الشيخ الاصفهاني ذكر ان كلمة الخمر موضوعة لمعنى مبهم و هذا ما لا نوافقه عليه، فان كلمة الخمر موضوعة لمعنى محدد و هو السائل المسكر، اجل لم يقيد الاسكار بدرجة معينة بل اخذ لا بشرط من هذه الناحية، كما و لم يقيد بلون معين بل اخذ لا بشرط من هذه الناحية ايضا، و واضح ان اخذ المعنى- لا بشرط- شيء و كون المعنى مبهما شيء آخر و ليس احدهما عين الآخر.

محاولة السيد الشهيد

٣. و قد اجاب السيد الشهيد بما حاصله: انا نختار كون الجامع تركيبا و ليس بسيطا، و لكن لا نقصد من كون الجامع تركيبيا انه مركب من عشرة اجزاء مثلا ليرد عليه ما تقدم بل ندعي انه مركب بشكل خاص.

و توضيحه: ان اجزاء الصلاة و شرائطها لها اشكال متعددة نكتفي باستعراض اربعة منها:

١. ان قصد القربة جزء من الصلاة، و هذا الجزء معتبر مهما كان شكلها فصلاة المختار و صلاة المضطر و الغريق و اي صلاة اخرى يلزم فيها قصد القربة.

٢. ان التسبيحات الثلاث جزء من الصلاة في الركعة الثالثة و الرابعة، و لكن يتخير المصلى بينها و بين قراءة الفاتحة و لو في حالة الاختيار فهي جزء معتبر بنحو التخيير.

٣. ان الوضوء او الغسل شرط في صحة الصلاة الّا انه في حالة الاضطرار يجب التيمم فالمكلف اذن مخير بين ان يتوضأ او يغتسل حالة الاختيار و بين ان يتيمم حالة الاضطرار فاحدهما لازم في صحة الصلاة و لكن واحدا منهما معتبر في حالة الاختيار و الآخر معتبر حالة الاضطرار.

٤. ان البسملة معتبرة قبل قراءة الحمد و السورة و لكن بشرط عدم التقية اما حالة التقية فلا يلزم الاتيان بها.

و باتضاح هذه الاشكال الاربعة نقول: ان الصلاة موضوعة للجامع و قد اعتبر في ذلک الجامع قصد القربة في جميع الحالات كما و اعتبر فيه الحمد او التسبيحات على سبيل التخيير و اعتبر فيه ايضا احد الامرين من الوضوء و الغسل حالة الاختيار او التيمم حالة الاضطرار كما و اعتبر فيه البسملة عند عدم التقية.

فالصلاة اذن موضوعة لكل فعل فيه أ) قصد القربة، ب) واحد الامرين من الفاتحة او التسبيحات، ج) واحد الامرين من الوضوء و الغسل او التيمم، د) و البسملة ان لم تكن تقية.

و بهذا تجلى ان الجامع تركيبي و لكن لا بمعنى انه مركب من عشرة اجزاء بل بالشكل الذي ذكرناه.

و لربما يقال انه بناء على هذا تكون الصلاة موضوعة لمعنى معقد و الحال ان المعنى المفهوم من الصلاة لدى العرف اوضح من هذا بكثير.

و الجواب: نحن لا نسلم ان معنى الصلاة - لو كان مخترعا من قبل النبي صلّى اللّه عليه و آله - واضح بل هو غير واضح الاجزاء و الشرائط و يحتاج الى دراسة و تعلّم، اجل معنى الصلاة على سبيل الاجمال واضح لدى العرف و لكنه من حيث التفاصيل و الخصوصيات معقد، و هذا نظير اسماء كثير من المركبات، فمعنى كلمة السكنجبين مثلا على سبيل الاجمال واضح لدى كثير من الناس فهم يعرفون انه شراب خاص لذيذ و لكنهم لا يعرفون على سبيل التفصيل مقوماته و اجزائه، فاللفظ اذن قد يكون معناه على سبيل الاجمال واضحا و من حيث التفاصيل و الخصوصيات غامضا.

و لعل الشيخ الاصفهاني يقصد هذا المعنى حينما قال: ان الصلاة موضوعة لمعنى مبهم مردد، فهو لا يقصد ان اصل المعنى الموضوع له مبهم و مجمل فان ذلک غير معقول كما تقدم و انما يقصد الابهام و الاجمال في تفاصيله و خصوصياته، فالعرف يفهم ان لكلمة الصلاة معنى معينا و لكنه لا يعرف خصوصياته على سبيل التفصيل، لعل هذا مقصوده قدّس سرّه و ان كانت عبارته لا تساعد عليه.

الجامع على القول بالاعم

ذكرنا فيما سبق ان الآخوند قدّس سرّه صوّر الجامع بناء على الصحيح حيث قال: ان الافراد الصحيحة تشترک في اثر واحد و هو النهي عن الفحشاء، و الاشتراک في اثر واحد يستلزم وجود جامع واحد يكون هو المؤثر، و لكنه حينما وصل الى تصوير الجامع بناء على الاعم قال: انه لا يمكن وجوده لان ذلک الجامع اما ان يكون بسيطا او مركبا، و كلاهما باطل.

اما الجامع البسيط - و هو مثل الناهي عن الفحشاء - فلأن النهي عن الفحشاء ليس اثرا لكل صلاة حتى الفاسدة كيما يقال ان الصلاة موضوعة لكل ما ينهى ان الفحشاء فان هذا الاثر مختص بالافراد الصحيحة و لا يعم الافراد الفاسدة.

و اما الجامع المركب فلأن كلمة الصلاة اذا فرضنا انها موضوعة للاركان الخمسة مثلا فنسأل هل هي موضوعة للاركان الخمسة بشرط انضمام بقية الاجزاء اليها كالتشهد و القراءة و غيرهما او هي موضوعة لها لا بشرط انضمام الباقي؟ فان كانت موضوعة لها بشرط انضمام الباقي لزم عدم صدق اسم الصلاة عند ترک المصلي لواحد من الاجزاء عمدا - لان الصلاة موضوعة لجميع الاجزاء و المفروض عدم تحقق الجميع - و هذا خلف المفروض لان المفروض ان كلمة الصلاة موضوعة للفاسد ايضا.

و ان كانت موضوعة للاركان لا بشرط انضمام الباقي لزم عند فعل المصلي لصلاة تامة الاجزاء و الشرائط عدم صدق اسم الصلاة على مجموع صلاته بل على قسم منها و هو خصوص الاركان و يكون اطلاقه على المجموع باعتبار ان ربع المجموع مثلا - و هو الاركان - صلاة، و بالتالي يكون اطلاق الصلاة على المجموع مجازا و العلاقة المصححة لذلک كون البعض صلاة، و ذلک باطل جزما، فان من اتى بجميع اجزاء الصلاة فلا شک في صدق كلمة الصلاة حقيقة على المجموع بما هو مجموع لا على البعض. هذا حصيلة ما افاده الآخوند قدّس سرّه.

و يمكن مناقشته بأن بالامكان تصوير الجامع بسيطا تارة و مركبا اخرى.

اما الجامع البسيط فيمكن تصويره بالشكل الذي صوّره هو قدّس سرّه على الصحيح، حيث ذكر ان الجامع هو الفعل الناهي عن الفحشاء، و هنا ايضا يمكن تصوير الجامع بهذا الشكل بان يقال: ان الجامع الذي وضعت له كلمة الصلاة بناء على الاعم هو الفعل الناهي عن الفحشاء.

و قد تقول: ان النهي عن الفحشاء يختص بالصلاة الصحيحة و اما الفاسدة فهي لا تنهى.

و الجواب: انا لا نأخذ الجامع الذي وضعت كلمة الصلاة له هو ما ينهى عن الفحشاء بالفعل فانه لو اخذناه كذلک فهو يختص بالصلاة الصحيحة و انما نأخذ الجامع ما يصلح ان يكون ناهيا عن الفحشاء و له شأنية ذلک و ان لم يكن ناهيا بالفعل، و الجامع بهذا الشكل يعم الصلاة الفاسدة ايضا فان اجزاء الصلاة الكاملة لو فرض انها عشرة و حذف المصلي منها جزءين عمدا فصلاته ذات الاجزاء الثمانية فاسدة و لا تنهى عن الفحشاء بالفعل و لكن لو فرض انه مرض و تعذر عليه جزءان فالاجزاء الثمانية حينذاک تكون صحيحة و ناهية عن الفحشاء، اذن الاجزاء الثمانية التي هي

فاسده حالة عدم العذر لها شأنية النهي عن الفحشاء في يوم من الايام و ذلک عند وجود العذر المسوغ لترک الجزءين، و هکذا کل صلاة فاسدة بما انه يمکن في يوم من الايام ان تقع صحيحة و ناهية عن الفحشاء فلها شأنية النهي عن الفحشاء، هذا تصوير الجامع البسيط.

و يمکننا تصوير الجامع مرکبا بأن نقول: ان کلمة الصلاة موضوعة للارکان الخمسة من دون اشتراط وجود الاجزاء الباقية، و بتعبير آخر موضوعة للارکان الخمسة فما زاد، و بناء عليه لو اتى المصلي بالارکان الخمسة فقط بلا ضم الاجزاء الاخرى اليها کانت الصلاة صادقة على الارکان الخمسة فقط و لا يکون الباقي اجزاء، و اذا اتى ببقية الاجزاء و ضمها الى الارکان الخمسة کانت الصلاة صادقة على المجموع: الارکان و غيرها.

و من هنا يتضح ان الاجزاء الباقية ان لم يؤت بها لم تکن اجزاء و ان اتي بها کانت اجزاء، و لا محذور في ان يکون الشيء على تقدير وجوده جزء و على تقدير عدمه ليس بجزء کما هو الحال في الکلمة فانها موضوعة للحرفين فصاعدا، فاذا فرض ان المتکلم تلفظ بحرفين کانت الکلمة مرکبة من حرفين و لا يکون الحرف الثالث جزء، و اذا تلفظ بالحرف الثالث کانت مرکبة من ثلاثة حروف و الحرف الثالث جزء منها، فالحرف الثالث جزء على تقدير وجوده و ليس جزء على تقدير عدمه.

ثمرة البحث

قد يسأل سائل: انا لفترة کنا نبحث عن وضع اسم الصلاة مثلا للصحيح او للاعم و لکن ما هي ثمرة هذا البحث؟

و الجواب: ان الاعلام ذکروا ثمرتين:

الثمرة الاولى

و لاجل ان تتضح هذه الثمرة نذکر مقدمة حاصلها ان التمسک باطلاق اللفظ لا يصح الّا اذا احرز صدق اللفظ المطلق على المشکوک، فلو فرض ان المولى قال: اعتق رقبة و شک هل يلزم کون الرقبة المعتقة مؤمنة او لا کان التمسک بالاطلاق وجيها، اذ يمکن الاشارة الى العبد الکافر و القول انه رقبة و المولى قال اعتق رقبة و لم يقل اعتق رقبة مؤمنة فعتقها مجزئ، اما اذا شک ان الجنين في بطن أمه هل يجزأ عتقه او لا فلا يصح التمسک بالاطلاق اذ لا يمکن الاشارة الى الجنين و القول انه رقبة- لاحتمال عدم صدق الرقبة على العبد الّا بعد ولادته- و مع عدم احراز صدقه عليه فلا يصح التمسک بالاطلاق.

و بعد الفراغ من المقدمة نذکر الثمرة و حاصلها: انا لو شککنا في جلسة الاستراحة مثلا هل هي جزء من الصلاة او لا؟ فبناء على الوضع للصحيح لا يصح التمسک باطلاق أَقِيمُوا الصَّلاةَ لنفي جزئيتها، اذ لا يمکن الاشارة الى الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة و القول انها صلاة و المولى قال: أَقِيمُوا الصَّلاةَ و لم يقل: اقيموها مع جلسة الاستراحة، کلا لا يمکننا ذلک، اذ بناء على الوضع للصحيح تکون کلمة الصلاة موضوعة للصلاة الواجدة لجميع الاجزاء و الشرائط و

حيث نحتمل ان جلسة الاستراحة جزء فنحتمل اذن ان الصلاة لا تصدق بدونها، و مع عدم احراز صدق اسم الصلاة على الفاقد فلا يصح التمسک بالاطلاق لانه فرع احراز صدق اللفظ على المشكوک.

و هذا كله بخلافه على الوضع للاعم فانه يصح التمسک بالاطلاق اذ الصلاة من دون جلسة الاستراحة يجزم بانها صلاة، و مع هذا الجزم يصح الاشارة لها و القول ان هذه صلاة و المولى قال: أَقِيمُوا الصَّلاةَ و لم يقل: اقيموها مع جلسه الاستراحة.

اذن على القول بالوضع للصحيح لا يمكن التمسک بالاطلاق لنفي جزئية الجزء المشكوک بخلافه على الاعم.

و لرب قائل يقول: انه يوجد شكل جديد للاطلاق يصح التمسک به حتى على القول بالوضع لخصوص الصحيح، انه الاطلاق المقامي، و لتوضيحه نقول:

ان الاطلاق على قسمين:

أ) اطلاق لفظي و هو ان يكون عندنا لفظ نتمسک باطلاقه مثل لفظ الرقبة فان اطلاقه الذي نتمسک به يسمى بالاطلاق اللفظي.

ب) اطلاق مقامي و مثاله حكاية زرارة عن الامام الصادق عليه السلام انه قال لاصحابه مرة أ لا احكي لكم وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقالوا: نعم، فدعا عليه السلام بماء و صب قسما منه على وجهه و غسله كاملا ثم اراق قسما منه على يده اليمنى و غسلها كاملا و هكذا في اليسرى، ثم مسح رأسه و قدميه، ان هذه الرواية نستفيد منها عدم جزئية المضمضة للوضوء و الّا لفعلها عليه السلام، و هذا تمسک بالاطلاق و لكنه ليس تمسكا باطلاق اللفظ، اذ لا يوجد لفظ معين نتمسک باطلاقه و انما هو تمسک باطلاق المقام حيث انه عليه السلام في مقام بيان افعال الوضوء و مع ذلک لم يأت بالمضمضة فيدل ذلک على عدم كونها جزء.

و هذا الاطلاق المقامي يصح التمسک به حتى بناء على الوضع للصحيح، اذ سواء قيل بالوضع للصحيح او للاعم يمكن القول ان الامام عليه السلام حيث لم يفعل المضمضة دل ذلک على عدم كونها جزء.

و ما دام الاطلاق المقامي يصح التمسک به حتى بناء على الوضع للصحيح فالثمرة الاولى اذن باطلة، لان الثمرة كانت تقول انه بناء على الصحيح لا يصح التمسک بالاطلاق و على الاعم يصح، و الآن عرفنا صحة التمسک بالاطلاق المقامي على كلا التقديرين.

و الجواب: ان الاطلاق المقامي و ان صح التمسک به حتى بناء على الوضع للصحيح إلّا ان توفّره نادر جدا، اذ هو موقوف على كون المولى في مقام بيان تمام الاجزاء و الشرائط، و من الواضح ان احراز ذلک مشكل بل لا يكاد يتفق الا في مثل الحكاية التي نقلناها و نظائرها النادرة، اما في الحالات الاعتيادية- كما في قوله تعالى أَقِيمُوا الصَّلاةَ و آتُوا الزَّكاةَ، كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ و و ... فلا يمكن احراز ذلک.

و باختصار: ان الاطلاق المقامي لو كان متوفرا لصح التمسک به حتى بناء على الوضع للصحيح الّا انه نادر.

الثمرة الثانية

و هذه الثمرة تظهر لو قلنا بوضع كلمة الصلاة لجامع بسيط على القول بالصحيح- كما كان الآخوند يقول بذلک حيث كان يرى ان كلمة الصلاة على الصحيح موضوعة لجامع بسيط و هو الفعل الناهي عن الفحشاء- و بوضعها للجامع المركب بناء على القول بالاعم، ان الثمرة تظهر في هذه الحالة فقط، اما اذا قلنا بناء على الصحيح بالوضع للجامع التركيبي- كما هو مختار السيد الشهيد- او قلنا بناء على الاعم بالوضع للجامع البسيط فلا تظهر.

و بعد هذا نقول في ايضاح هذه الثمرة: انه بناء على الوضع للصحيح لو شككنا في وجوب جلسة الاستراحة مثلا لم يصح التمسک بالاصل العملي لنفي وجوبها اذ الوجوب متعلق بالصلاة، و الصلاة لا تصدق على المركب الخارجي الذي نأتي به- و الّا لكانت الصلاة موضوعة للمركب و هو خلف الفرض لأنا فرضنا وضعها للجامع البسيط بناء على القول بالصحيح- بل هي تصدق على الجامع البسيط الذي يحصل بسبب المركب الخارجي ليس هو الواجب بل سبب لحصول الواجب فان الواجب هو ذلک الجامع البسيط و لكنا نشک هل يحصل بعشرة اجزاء التي احدها جلسة الاستراحة او بتسعة من دون الجلسة فيكون المقام من الشک في المحصل اي نشک ان المحصّل للواجب هو الاجزاء العشرة او التسعة، و مع كون الشک في المحصل يحكم العقل بوجوب الاحتياط و ذلک بالاتيان بالعشرة. هذا لو قلنا بالوضع للصحيح.

اما لو قلنا بالوضع للاعم فيصح التمسک باصل البراءة لنفي وجوب جلسة الاستراحة، اذ الوجوب متعلق بالصلاة، و بما ان الصلاة- بناء على القول بالوضع للاعم الذي نتكلم على تقديره- اسم للمركب الخارجي فبالتالي نشک ان الوجوب هل هو متعلق بالاجزاء العشرة التي احدها جلسة الاستراحة او بالاجزاء التسعة، و حيث ان تعلق الوجوب بالتسعة معلوم و نشک في تعلقه بالجزء العاشر و هو جلسة الاستراحة فنجري البراءة عن تعلقه به لانا نشک في اصل تعلق التكليف به، و الشک في اصل التكليف مجرى للبراءة.

و الخلاصة: ان الوجوب متعلق بالصلاة و لكن بناء على القول بالصحيح تكون الصلاة عبارة عن الجامع المسبب عن المركب الخارجي، فالشک يكون شكا في ان الواجب هل يحصل بالاجزاء العشرة او بالتسعة فيجب الاحتياط، و اما بناء على الاعم فحيث ان الوجوب منصب على الصلاة و الصلاة اسم للمركب الخارجي فيحصل الشک في ان الوجوب هل متعلق بالمركب الخارجي ذي الاجزاء العشرة او ذي الاجزاء التسعة و يكون الشک شكا في وجوب الجزء العاشر فتجري البراءة عنه.

و قد سجل في الكتاب على هذه الثمرة ثلاثة ردود:

١. ان هذه الثمرة مبنية على ان كلمة الصلاة- بناء على الوضع للصحيح- موضوعة لجامع بسيط و نحن ننكر ذلک و نقول انها موضوعة للجامع المركب كما اوضحنا ذلک سابقا.

٢. ان هذه الثمرة انما تتم لو فرض ان الجامع- الذي وضعت كلمة الصلاة له- له وجود مغاير لوجود المركب الخارجي فانه في هذه الفرضية تتم الثمرة حيث يكون عندنا وجودان متغايران: وجود للجامع و وجود للمركب، و يكون وجود المركب سببا محصّلا للجامع، اما اذا فرضنا ان وجود الجامع متحد مع وجود المركب و احدهما عين الآخر خارجا- كما هو ليس ببعيد حيث انه لا يوجد عندنا في الخارج المركب و الجامع بل الاجزاء الخارجية التي نأتي بها هي الفعل الناهي عن الفحشاء لا ان الناهي الذي هو الجامع شيء مغاير للمركب الخارجي- فلا يكون المقام من قبيل السبب و المسبب لان السببية تستدعي وجود شيئين متغايرين احدهما يكون سببا و الآخر مسببا، و المفروض انه لا يوجد شيئان خارجا، بل يكون المقام من قبيل الشک في اصل التكليف لان المفروض ان التكليف متعلق بالجامع و بما ان الجامع عين الاجزاء خارجا فالتكليف اذن منصب على الاجزاء و حيث انا لا نعلم بتعلقه بالجزء العاشر- و هو جلسة الاستراحة- و ان كنا نجزم بتعلقه بالاجزاء التسعة فيكون الشک في تعلقه بالجزء العاشر من قبيل الشک في اصل التكليف فتجري البراءة عنه.

٣. انه لو تنزلنا و فرضنا ان الجامع ليس متحدا مع المركب الخارجي بل احدهما مغاير للآخر فمع ذلک يمكن ان تجري البراءة عن جلسة الاستراحة اذ من الممكن ان يكون للجامع مرتبتان: مرتبة شديدة و مرتبة ضعيفة، بان يكون النهي عن الفحشاء مرة قويا لا يحصل الّا بعشرة اجزاء و اخرى ضعيفا يحصل بتسعة، ففي مثل ذل يكون الشک من قبيل الشک في اصل التكليف، اذ يجزم بتعلق التكليف بالجامع بمرتبته الضعيفة التي تحصل بتسعة اجزاء و يشک في تعلقه بالمرتبة الشديدة التي تحتاج الى ضم الجزء العاشر فتجري البراءة عن تعلقه بالمرتبة الشديدة و يثبت بذلک عدم وجوب الجزء العاشر و هو المطلوب.

ادلة الوضع للصحيح

و في هذه الجهة يراد التعرض الى ادلة القولين: الوضع للصحيح و الوضع للاعم.

اما القول بالوضع للصحيح فقد استدل له بعدة ادلة ذكر منها في الكتاب ثلاثة:

الدليل الأوّل

١. و قبل التعرض الى هذا الدليل نذكر مقدمة حاصلها: ان اصالة الحقيقة تستعمل في مجالين:

أ) ان يعلم بان المعنى الحقيقي للاسد مثلا هو الحيوان المفترس و المجازي هو الرجل الشجاع و لكن يشک ان المتكلم حينما قال: جئني باسد اراد المعنى الحقيقي او المجازي، و في مثل هذه الحالة تجري اصالة الحقيقة لاثبات ان المعنى المراد هو المعنى الحقيقي.

ب) ان يجزم بالمعنى المراد- خلافا للحالة السابقة حيث كان يشک في اصل المعنى المراد- و لكن يشک في كيفية استعماله فلا يعلم انه استعمال حقيقي او مجازي.

و في مثل ذلک لا يصح اجراء اصالة الحقيقة لاثبات ان المعنى المراد معنى حقيقي قد وضع له اللفظ.

و مثال ذلک ما لو قال المولى: اغتسل يوم الجمعة، فانه يعلم ان المقصود من الامر هنا هو الاستحباب و لكن يشک ان الاستعمال فيه هل هو حقيقي او مجازي، و العقلاء في مثل ذلک لا يجرون اصالة الحقيقة، فانهم يجرونها فيما اذا فرض الشک في اصل المعنى المراد، اما مع العلم به و الشک في كيفية استعماله فلم يثبت منهم بناء على اجرائها خلافا للسيد المرتضى قدّس سرّه حيث يرى جريان اصالة الحقيقة في كلتا الحالتين.

و بعد هذه المقدمة نرجع الى الدليل الأول و حاصله: ان كثيرا من النصوص اثبتت للصلاة بعض الآثار- مثل الصلاة قربان كل تقي، الصلاة معراج المؤمن، الصلاة تنهى عن الفحشاء ...- و بما ان الآثار مختصة بالصلاة الصحيحة فيثبت ان كلمة الصلاة موضوعة لخصوص الصلاة الصحيحة.

و يمكن الجواب

أ) ان كلمة الصلاة في هذه النصوص و ان استعملت في خصوص الصلاة الصحيحة و لكن بهذا الاستعمال لا يثبت كونها موضوعة لذلک، اذ من الممكن انها موضوعة للاعم و مع ذلک استعملت في خصوص الصحيحة مجازا.

لا يقال: انا نشک ان استعمال كلمة الصلاة في هذه النصوص هل هو حقيقي او مجازي و باصالة الحقيقة في الاستعمال يثبت ان الاستعمال حقيقي و بالتالي يثبت ان كلمة الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح.

فانه يقال: ان اصالة الحقيقة لا يجريها العقلاء اذا علم بالمراد و شک في كيفية الاستعمال، و في المقام يعلم بان المراد خصوص الصلاة الصحيحة و يشک في كيفية الاستعمال و انه حقيقي او مجازي.

ب) انه من الممكن ان نقول: ان استعمال كلمة الصلاة في هذه النصوص استعمال حقيقي حتى على تقدير الوضع للاعم و معه فلا تجري اصالة الحقيقة لانها انما تجري فيما لو احتمل ان الاستعمال مجازي، اما مع كونه حقيقيا على كلا التقديرين فلا معنى لاجرائها.

اما كيف يكون استعمال كلمة الصلاة في هذه النصوص حقيقيا حتى على تقدير الوضع للاعم؟ ان الوجه فيه احتمال استعمال كلمة الصلاة في طبيعي الصلاة الجامع بين الصحيح و الفاسد و تكون كلمة قربان مستعملة في القربان، و بعد ضم احدى الكلمتين للاخرى يستنتج السامع ان مراد المتكلم واقعا هو الصلاة الصحيحة من دون ان تكون كلمة الصلاة مستعملة في ذلک بل هي مستعملة في طبيعي الصلاة، و هذا نظير كلمة «ماء الرمان» فان كلمة ماء يراد بها طبيعي الماء و كلمة رمان يراد بها طبيعي الرمان، و بعد الضم يفهم ان مراد المتكلم واقعا هو السائل المعروف من دون ان تستعمل كلمة الماء بخصوصها او الرمان بخصوصها في ذلک. و هذا ما يسمى بطريقة تعدد الدال و

المدلول، اي ان كلمة الصلاة هي الدال الاول و مدلولها الطبيعي و كلمة قربان هي الدال الثاني و مدلولها الطبيعي ايضا و بعد الاجتماع يفهم ان المراد الواقعي هي الصلاة الصحيحة.

الدليل الثاني

التمسک بالروايات التي تنفي الصلاة عند عدم الاتيان ببعض الاجزاء مثل «لا صلاة الّا بفاتحة الكتاب، لا صلاة إلّا بطهور، لا صلاة إلّا بركوع، و و ...» فان الصلاة لو كانت موضوعة للاعم فلا وجه لنفيها عند انتفاء بعض الاجزاء.

و يمكن رد ذلک بان الروايات المذكورة ليست ناظرة الى عالم التسمية و الوضع اي ليس مقصودها انه من دون الفاتحة مثلا لا يسمى الفعل صلاة و لم توضع له كلمة الصلاة بل هي ناظرة الى عالم التشريع و الجعل فكانها تريد ان تقول: من دون الفاتحة لا يكون الفعل صلاة في عالم التشريع، و المقصود من نفي الصلاة في عالم التشريع نفي الوجوب فالوجوب لم يتعلق بالصلاة الفاقدة للفاتحة و لكن لم يبين هذا بشكل صريح بل بشكل غير مباشر، فنفيت الصلاة بقصد نفي الوجوب، و هذا ما يصطلح عليه بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

اذن مقصود الحديث بحسب الحقيقة نفي تعلق الوجوب بالصلاة عند عدم الفاتحة، و بما انه لا وجه لنفي الوجوب عند انتفاء الفاتحة الا كون الفاتحة جزء فيثبت ان الفاتحة جزء، و معه تكون الرواية اجنبية عن الموضوع، فانها لم تنظر الى عالم التسمية حتى يثبت ان الفعل من دون الفاتحة لا يسمى صلاة بل ناظرة الى اثبات الجزئية للفاتحة. و لنا قرينتان على عدم نظر الاحاديث المذكورة الى عالم التسمية:

أ) ان الاحاديث المذكورة تفقد بلاغتها لو كانت ناظرة الى عالم التسمية اذ يصير المعنى انه بدون الفاتحة لا يسمى الفعل صلاة، و هذا ليس فيه اي بلاغة بخلاف ما لو كان النظر الى عالم التشريع حيث يكون المقصود نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، و في ذلک من البلاغة ما لا يخفى.

ب) ان هذه الاحاديث لا تكون دالة على كون الفاتحة جزء لو كانت ناظرة الى عالم التسمية اذ يصير المعنى انه بدون الفاتحة لا يكون الفعل صلاة، و هذا المقدار اقصى ما يثبت ان الفاتحة جزء من الاسم، و من الواضح ان الجزئية التي يراد اثباتها ليست هي الجزئية للاسم بل الجزئية للمأمور به اي كون الفاتحة جزء من الفعل الذي تعلق به الامر و هذا لا يثبت إلّا اذا كانت الاحاديث ناظرة الى عالم التشريع و الجعل.

الدليل الثالث

ان المتبادر من كلمة الصلاة حينما يقال: فلان صلى او يصلي هو الصلاة الصحيحة لا الاعم منها و من الفاسدة، و هذا يدل على ان كلمة الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح.

و الجواب: ان هذا التبادر ليس من نفس لفظ الصلاة حتى يكون دليلا على وضعه لخصوص الصحيح بل هو لالتزام كل مكلّف باداء خصوص الصلاة الصحيحة.

ادلة الوضع للاعم

استدل للقول بالاعم بعدة ادلة نذكر منها:

الاول: ان المتبادر من كلمة الصلاة هو الاعم من الصحيح و الفاسد لا خصوص الصحيح كما يدّعيه القائل بالصحيح.

و يرد عليه:

أ) انا لا نسلم تبادر الاعم بل المتبادر خصوص الصحيح.

ب) من المحتمل قويا ان كلمة الصلاة كانت موضوعة زمن النبي صلّى اللّه عليه و آله لخصوص الصحيح و لكن بعد ذلک و بسبب حاجة الناس في الازمنة المتأخرة الى التعبير عن الصلاة الفاسدة اخذوا يستعملون كلمة الصلاة كثيرا في الصلاة الفاسدة الى حد نقلت من ذلک المعنى السابق- و هو وضعها للصحيح- و وضعت للاعم، فتبادر الاعم لو سلّم فهو ناشئ من هذا الوضع المتأخر لا من جهة كونها موضوعة للاعم زمنه صلّى اللّه عليه و آله.

ان قلت: اذا سلمنا ان المتبادر في زماننا المعاصر هو الاعم فنقول: انا نشک هل هذا المعنى كان ثابتا من الاول او ان الثابت منذ البداية هو الصحيح ثم حصل النقل الى الاعم، و عند الشک في النقل نتمسک باصالة عدم النقل فيثبت ان هذا المعنى- و هو الاعم- كان ثابتا من الاول، اذ لو كان الثابت سابقا هو الصحيح يلزم حصول النقل و هو خلف اصالة عدم النقل.

قلت: ان احتمال حصول النقل قوي بسبب شدة الدواعي اليه لكثرة حاجة الناس الى التعبير عن الصلاة الفاسدة، و مع شدة الداعي الى النقل و قوة احتماله لا يجري العقلاء اصالة عدم النقل، فان القدر المتيقن من اجزائهم لها موارد عدم توفر دواعي النقل.

الثاني: يسأل الامام عليه السلام في بعض الروايات عمن ترک بعض اجزاء صلاته فيجيب: يعيد صلاته. ان هذا التعبير يدل على ان اسم الصلاة لا يختص بالصحيحة و الّا كيف يطلق عليه السلام كلمة الصلاة على الفاسدة بقوله يعيد صلاته، بل ان التعبير بكلمة «يعيد» و بقطع النظر عن كلمة «صلاته» يدل على ان الماتي به اولا هو صلاة و إلّا فلا يصح التعبير بكلمة «يعيد» اذ لا وجود للصلاة حتى يصدق على تكرارها عنوان الاعادة.

و يرد عليه:

أ) انه وردت رواية تقول «لا تعاد الصلاة الّا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود». و هي تدل على وجوب اعادة الصلاة عند فقدان واحد من هذه الخمسة. و لازم ذلک صحة اطلاق كلمة الصلاة على الفاقد للاركان و الحال ان الفاقد للاركان لا يصح اطلاق الصلاة عليه حتى عند الاعمى. اذن مثل هذا الاشكال يرد حتى بناء على الاعم، و يسمى مثل هذا الجواب بالجواب النقضي.

ب) ان غاية ما يستفاد من هذا الدليل صحة اطلاق الصلاة على الفاسدة، و واضح ان الاستعمال اعم من الحقيقة، و لا يمكن التمسک باصالة الحقيقة لاثبات كون الاستعمال حقيقيا عند العلم بالمراد- و هو الصلاة الفاسدة- و الشک في كيفية الاستعمال خلافا للسيد المرتضى كما تقدم، و يسمى مثل هذا الجواب بالجواب الحلي.

الثالث: ما ذكره الشيخ الاصفهاني من ان عادة العقلاء جرت على انهم متى ما اخترعوا معنى جديدا وضعوا اللفظ لمجموع اجزائه دون شرائطه، فاذا اجتمعت الاجزاء كان اللفظ موضوعا لها و ان لم تكن الشرائط متوفرة معها، فالطبيب اذا اخترع دواء الاسپرين مركبا من خمسة اجزاء و كان هذا الدواء لا يؤثر اثره الّا اذا حصل تناوله قبل الطعام فهو يضع اللفظ لمجموع الاجزاء الخمسة و ان حصل التناول بعد الطعام، هذه سيرة العقلاء، و النبي صلّى اللّه عليه و آله بما انه واحد منهم بل رئيسهم فلا بد و ان تكون طريقته ذلک ايضا فهو صلّى اللّه عليه و آله قد وضع لفظ الصلاة لمجموع الاجزاء دون الشرائط، و هذا معناه ان لفظ الصلاة موضوع للصحيح من حيث الاجزاء و للاعم من حيث الشرائط.

و يرد عليه:

أ) انا لا نجزم بمثل هذه السيرة.

ب) و على تقدير تسليمها لا نجزم بمتابعته صلّى اللّه عليه و آله لها، اذ لا يلزم من عدم متابعته لها محذور قبيح.

ج) ان الاصفهاني ذكر ان العقلاء لا يضعون اللفظ للشرائط التي يكون معها الدواء مؤثرا و نافعا، و هذا و ان كان تاما لكنه خارج عن محل الكلام، اذ الكلام في شرائط نفس المعنى لا في شرائط تأثيره، فمن قال ان الدواء لو كان له شرائط راجعة الى نفسه- ككونه ذا لون او طعم خاص- لا الى تأثيره فلا يضع الواضع اللفظ لها، و هكذا في الصلاة فان القبلة و الطهارة و الستر و و ... شرائط لنفسها لا لتأثيرها فيلزم ان يكون اللفظ موضوعا لها ايضا. و باختصار حصل خلط بين شرائط التأثير و شرائط المعنى و الكلام في الثاني دون الاول.

الرابع: و استدل على الوضع للاعم بالحديث الوارد «دعي الصلاة ايام اقرائک» فان الصلاة ايام القرء- اي الحيض- فاسدة و مع ذلک اطلق الحديث عليها كلمة الصلاة و قال: دعي الصلاة.

و الجواب: ان النهي الوارد في هذا الحديث ليس مولويا حتى يقال: ان النهي عن الصلاة ايام الحيض دليل على صحة اطلاق كلمة الصلاة على الفاسدة، بل هو ارشاد الى ان الصلاة ايام الحيض لم يؤمر بها و ان الامر متعلق بالصلاة ايام الطهر فقط.

و قد تقول: ان الصلاة ايام الحيض و ان كانت فاقدة للامر و لكنها بالتالي فاسدة، فاطلاق الحديث كلمة الصلاة عليها مع انها فاسدة- لفقدان الامر- دليل على الوضع للاعم.

و الجواب: من الممكن ان تكون كلمة الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح و مع ذلک تطلق على الفاقدة للامر باعتبار انها- بناء على الوضع للصحيح- لم توضع للصلاة المقيدة بواجدية الامر، فان واجدية الصلاة للامر هو من القيود الثانوية، و هي لا يمكن اخذها في المسمى حتى عند الصحيحي فضلا عن الأعمّي.

الخامس: و قد يستدل على الوضع للاعم بان الصلاة يمكن تقسيمها الى الصحيحة و الفاسدة فيقال: الصلاة اما صحيحة او فاسدة، و صحة التقسيم دليل على وضع المقسم للاعم و الّا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه و غيره.

و الجواب: ان اقصى ما تقتضيه صحة التقسيم استعمال كلمة الصلاة حالة التقسيم في الاعم، و الاستعمال اعم من الحقيقة، فمن المحتمل ان كلمة الصلاة لم توضع للاعم و مع ذلک استعملت في الاعم حين التقسيم مجازا.

السادس: و ذهب السيد الخوئي دام ظله الى ان كلمة الصلاة وضعت في التشريع الاسلامي لاربعة اجزاء- التكبير و الركوع و السجود و الطهارة من الحدث- دون بقية الاجزاء و الشرائط، فمتى ما اجتمعت هذه الاربعة كان استعمال كلمة الصلاة حقيقيا و في المعنى الموضوع له سواء كانت بقية الاجزاء و الشرائط ثابتة ام لا. فله دام ظله اذن دعويان:

أ) ان كلمة الصلاة موضوعة للاجزاء الاربعة: و لنسمّ هذه الدعوى بالجانب الايجابي.

ب) ان كلمة الصلاة لم توضع لبقية الاجزاء، و لنسمّ هذه الدعوى بالجانب السلبي.

و استدل دام ظله على الدعوى الاولى بانه ورد في حديث الحلبي «ان الصلاة ثلاثة اثلاث: ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود». و ورد ايضا في حديث آخر ان افتتاح الصلاة يحصل بالتكبير. و اذا ضمنا الحديث الثاني الى الاول كانت النتيجة ان الصلاة موضوعة لاربعة: التكبير و الركوع و السجود و الطهور.

و اضاف دام ظله قائلا: و من اجل ان كلمة الصلاة موضوعة لهذه الاربعة كان فقدان اي واحد منها و لو نسيانا موجبا لبطلان الصلاة، بينما لمّا لم تكن بقية الاجزاء مأخوذة في المسمى لم يكن فقدانها نسيانا موجبا للبطلان.

يبقي شيء و هو ان الصلاة اذا كانت ثلاثة اثلاث ثلثها الركوع و ثلثها السجود و ثلثها الطهور فكيف يكون التكبير جزء و الحال ان لازم ذلک صيرورة الصلاة اربعة اثلاث.

و يمكن توجيه ذلک بان المقصود من كون الصلاة ثلاثة اثلاث انها ثلاثة اثلاث بعد حصول افتتاحها بالتكبير، فالتكبير بما انه يحصل الافتتاح به لم يعد واحدا من الاثلاث اذ المقصود من الاثلاث الاثلاث بعد افتتاح الصلاة. هذا حصيلة ما افاده دام ظله. و يرده: ان كلتا الدعويين قابلة للمناقشة:

اما الدعوى الاولى: فلانه استدلّ عليها بالحديثين السابقين- اي بحديث الصلاة ثلاثة اثلاث و بحديث افتتاح الصلاة بالتكبير- و من الواضح ان هذين الحديثين ناظران الى عالم الامتثال، اي ان هذه الاجزاء الاربعة اجزاء مهمة في مقام الامتثال فمن دونها لا يحصل الامتثال و ليسا ناظرين الى عالم التسمية و انه هل يصدق اسم الصلاة بدونها اولا. و لئن سلّمنا نظرها الى عالم التسمية فيلزم ان تكون الفاتحة و القيام مأخوذين في المسمى ايضا اذ ورد في احاديث اخرى-

لها لسان يشابه لسان الحديثين السابقين- انه «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة لمن لم يقم صلبه»، فلو كان لسان الحديثين السابقين يستفاد منه مدخلية الاجزاء الاربعة في المسمى فيلزم ان يستفاد من هذه الاحاديث مدخلية الفاتحة و القيام في المسمى ايضا.

و باختصار ان الحديثين السابقين ان كانا ناظرين الى عالم الامتثال فهما اجنبيان عن بيان مدخلية الاجزاء الاربعة في المسمى، و ان كانا ناظرين الى عالم التسمية فيلزم مدخلية مثل الفاتحة و القيام في المسمى ايضا.

و اما الدعوى الثانية: فالدليل عليها اما ما اشار اليه قدّس سرّه في آخر كلامه- حيث ذكر ان عدم بطلان الصلاة بترك بقية الاجزاء نسيانا يدل على عدم مدخليتها في المسمى- و اما باعتبار ان المستفاد من الحديثين السابقين ان الاجزاء الاربعة هي التي لها المدخلية في المسمى دون غيرها.

فان كان الدليل هو الاول فيرده: ان عدم بطلان الصلاة بترك بقية الاجزاء نسيانا لا يدل على عدم مدخليتها في المسمى اذ الاجزاء حينما تؤخذ في المسمى تؤخذ بشكلها الخاص في مقام التأثير فان كان فقدانها العمدي و النسياني يستوجب بطلان الصلاة فيلزم اخذها في المسمى اجزاء حالة التذكر و النسيان معا، و ان كان فقدانها العمدي فقط يوجب البطلان فيلزم اخذها في المسمى حالة التذكر فقط و تكون النتيجة وضع كلمة الصلاة للاجزاء الاربعة مطلقا و لبقية الاجزاء في خصوص حالة التذكر.

و ان كان الدليل هو الثاني فيرده ما تقدم من ان الحديثين ليسا ناظرين الى عالم التسمية حتى يدلّا على عدم مدخلية بقية الاجزاء في المسمى بل هما ناظران لبيان ركنية الاجزاء الاربعة بلحاظ عالم الامتثال و تفريغ الذمة.

مختار السيد الشهيد

و بعد الاطلاع على ادلة القولين نشير الى الرأي المختار و هو ان الفاظ العبادات موضوعة للاعم.

و الدليل عليه: ان الاحتمالات في المسألة ثلاثة، و على تقدير جميعها يلزم الوضع للاعم، و الاحتمالات هي:

١. ان يكون معنى كلمة الصلاة مثلا ثابتا قبل الاسلام و تكون- كلمة الصلاة- موضوعة له.

٢. ان يكون معنى كلمة الصلاة حادثا بعد الاسلام و يفرض انها- كلمة الصلاة- وضعت له وضعا تعينيا ناشئا بسبب كثرة الاستعمال.

٣. ان يكون المعنى حادثا بعد الاسلام و يفرض ان كلمة الصلاة وضعها صلّى اللّه عليه و آله بالوضع التعييني له.

اما بناء على الاحتمال الاول فيلزم ان تكون كلمة الصلاة موضوعة للاعم لان الصلاة الصحيحة هي الفعل الواجد لجميع الاجزاء و الشرائط، و من الواضح ان جميع اجزاء الصلاة و شرائطها لم يكن ثابتا قبل الاسلام ليكون لفظ الصلاة موضوعا للمجموع، بل كثير منها جاء به الاسلام بعد ما لم يكن ثابتا قبلا.

و اما على الاحتمال الثاني- و هو كون كلمة الصلاة موضوعة للمعنى الشرعي بالوضع التعيّني- فيلزم الوضع للاعم ايضا لان الوضع التعيّني يحصل بواسطة كثرة الاستعمال، و من الواضح ان الذي يمكن الجزم به هو كثرة استعمال كلمة الصلاة في الاعم و اما استعمالها في خصوص الصحيح فلا يجزم بكثرته، بل يمكن ان يدّعى ان كلمة الصلاة لا يجزم باستعمالها حتى مرة واحدة في خصوص الصلاة الصحيحة، فانا و ان جزمنا في كثير من الاستعمالات بارادة خصوص الصلاة الصحيحة و لكن لا يلزم استعمال كلمة الصلاة في ذلک بل من المحتمل ارادة خصوص الصحيح منها من دون ان تستعمل فيه كما هو الحال في كلمة «ماء رمان» فان المقصود من هذه الكلمة هو السائل المعروف بدون ان تستعمل كلمة ماء و لا كلمة رمان في ذلک بل كلمة ماء مستعملة في طبيعي الماء و كلمة رمان مستعملة في طبيعي الرمان، و بعد اجتماعهما يفهم ان مقصود المتكلّم هو السائل المعروف. و كلمة الصلاة لعلها من هذا القبيل، فحينما يقال مثلا: تجب الصلاة مع الركوع و السجود فالمراد واقعا و ان كان هو الصلاة الصحيحة و لكن لا يلزم ان تكون كلمة الصلاة مستعملة في ذلک، فلعلها مستعملة في طبيعي الصلاة الاعم، و كلمة الركوع و السجود مستعملة في طبيعي الركوع و السجود ايضا، و بعد اجتماعهما يفهم ان المقصود واقعا هو خصوص الصلاة الصحيحة.

و اما على الاحتمال الثالث- اي وضع كلمة الصلاة للمعنى الشرعي بالوضع التعييني- فقد يقال: لا يمكن الجزم باحد الاحتمالين، فكما يحتمل وضع النبي صلّى اللّه عليه و آله الصلاة للاعم يحتمل وضعها لخصوص الصحيحة. هذا و لكن المناسب هو الوضع للاعم لوجهين:

أ) ان اصل احتمال الوضع التعييني ضعيف للغاية، اذ لو كان صلّى اللّه عليه و آله قد قال: وضعت كلمة الصلاة للمعنى الشرعي الصحيح او الاعم لنقل التأريخ ذلک كما مرّ سابقا.

ب) لو سلمنا وضعه صلّى اللّه عليه و آله كلمة الصلاة للمعنى الشرعي تعيينا فيمكن الجزم بعدم وضعها للمعنى الشرعي الصحيح، اذ الصلاة الصحيحة هي الجامعة لجميع الاجزاء و الشرائط، و من الواضح ان كلمة الصلاة قد استعملها النبي صلّى اللّه عليه و آله منذ اليوم الاول من بعثته المباركة، و مجموع الاجزاء و الشرائط بيّن بعد ذلک خلال خمس و عشرين سنة، و معه فكيف تكون كلمة الصلاة قد وضعها صلّى اللّه عليه و آله منذ بداية بعثته لمجموع الاجزاء و الشرائط، ان هذا احتمال بعيد جدا.

هذا مضافا الى ان الوضع لجميع الاجزاء و الشرائط وضع لمعنى مجهول و غير محدد و هو بعيد ايضا، اذ المقصود من الوضع تفهيم المعنى للناس، فلو كان المعنى الموضوع له مجهولا يلزم نقض الغرض من الوضع.

ان قلت: لما ذا لا نقول ان كلمة الصلاة قد وضعها النبي صلّى اللّه عليه و آله في بداية بعثته للصحيح لكن لا بمعنى واقع الصحيح الذي هو عبارة عن مجموع الاجزاء و الشرائط حتى يقال انه مجهول بل بمعنى مفهوم الصحيح، و واضح ان مفهوم الصحيح ليس فيه اي اجمال.

قلت: ان الوضع لمفهوم الصحيح بعيد جدا كما مر سابقا اذ لازمه الترادف بين كلمة الصلاة و مفهوم الصحيح بحيث اذا قيل: الصلاة واجبة كان المعنى: الصحيح واجب.

و باختصار: وضع الصلاة للصحيح بعيد جدا اذ الوضع لمفهوم الصحيح غير محتمل كما ان الوضع لواقعه- بمعنى جميع الاجزاء و الشرائط- غير محتمل ايضا لما تقدم.

٢. اسماء المعاملات

و الحديث السابق كان ناظرا لاسماء العبادات و من الآن يقع في اسماء المعاملات مثل كلمة البيع و الاجارة و و ....

و البحث عن ذلک يقع في جهات:

الجهة الاولى

ذهب السيد الخوئي دام ظله الى ان كلمة البيع لو قيل بانها موضوعة للبيع الصحيح فلا يمكن ان يكون المقصود من الصحيح البيع الصحيح شرعا بل لا بد و ان يكون المقصود الصحيح عند العقلاء، اذ لو كان المقصود الصحيح شرعا تلزم اللغوية في دليل الامضاء اي مثل قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، لصيرورة المعنى هكذا: البيع الصحيح شرعا محكوم بالصحة شرعا، و مثل هذه القضية واضحة لا يحتاج بيانها الى نزول آية قرآنية في شأنها بل ذاک لغو نظير ان يقال:

زيد الكاتب كاتب و زيد الشاعر شاعر و غير ذلک من القضايا التي يصطلح عليها بالضرورية بشرط المحمول، و من هنا اختار دام ظله ان المقصود من الصحيح الصحيح العقلائي، و معنى الآية حينئذ: البيع الصحيح بنظر العقلاء صحيح شرعا.

و يرده:

أ) ان غاية ما يثبته هذا البيان ان كلمة البيع في خصوص الآية الكريمة مستعملة في الصحيح العقلائي و لا يثبت انها مستعملة في جميع الموارد في ذلک.

ب) ان البيان المذكور يتم لو فرض ان كلمة البيع موضوعة لمفهوم الصحيح الشرعي اذ يصير المعنى: البيع الصحيح الشرعي صحيح شرعا، اما لو كان المقصود من الصحيح مصداق الصحيح و واقعة، فلا يلزم محذور اللغوية اذ يصير المعنى هكذا: التمليک بعوض معلوم مع بلوغ المتعاقدين و القدرة على التسليم صحيح شرعا، و هذا كما هو الحال في العبادات، فكما ان كلمة الصلاة يعقل ان تكون موضوعة للصحيح الشرعي و يكون تعلق الوجوب بها- اي بالصلاة الصحيحة شرعا- معقولا و لم يستشكل دام ظله هناک كذلک يعقل في باب المعاملات وضع كلمة البيع للصحيح الشرعي.

الجهة الثانية

من الواضح ان كل معاملة تتركب من امرين: سبب و مسبّب، و السبب عبارة عن المجموع من الايجاب و القبول و العربية و الماضوية و و ...، و بتحقيق هذا المجموع تتحقق الملكية، و تسمى بالمسبب.

و السؤال المطروح في هذه الجهة هو: هل كلمة البيع موضوعة للسبب او للمسبّب؟ فحينما نقول «أحل اللّه البيع» هل المراد أحل اللّه الايجاب و القبول اللذين هما سبب للملكية او المراد أحل اللّه الملكية التي هي مسببة عن الايجاب و القبول؟ و كلا الاحتمالين وجيه.

و قد ذكر المشهور انها لو كانت موضوعة للسبب فالنزاع في وضعها للصحيح او للاعم وجيه، اذ قد يكون السبب واجدا لجميع الشرائط فيكون صحيحا و قد يكون فاقدا لبعضها فيكون فاسدا، اما اذا قلنا انها موضوعة للمسبب - اي للملكية - فالنزاع في الوضع للصحيح او للاعم غير وجيه، اذ الملكية يدور امرها بين الوجود و العدم فهي اما موجودة او معدومة و لا يمكن ان توجد بشكل فاسد لعدم المعنى للملكية الفاسدة.

هذا ما ذكره المشهور، و لكن السيد الخوئي دام ظله ذكر ان النزاع في الوضع للصحيح او للاعم يجري و لو كان لفظ البيع موضوعا للمسبب. و لتوضيح ذلک ذكر ان في المسبب في باب البيع ثلاثة احتمالات:

أ) ان يكون المسبب عبارة عن الملكية التي يحكم بها الشارع و يعتبرها، و لنسمها بالملكية الشرعية.

ب) ان يكون المسبب عبارة عن الملكية التي يحكم بها العقلاء و يعتبرونها، و لنسمها بالملكية العقلائية.

ج) ان يكون المسبب عبارة عن اعتبار البائع و المشتري للملكية و التزامهما بها في نفسهما.

و المسبب في الاحتمالين الاولين لا يتصف بالصحة و الفساد بل بالوجود و العدم فان الملكية الشرعية و العقلائية اما ان توجد او لا توجد، و وجودها بشكل فاسد لا معنى له، و اما المسبب في الاحتمال الثالث فهو قابل للاتصاف بالصحة و الفساد، اذ المتعاملان اذا اعتبرا الملكية و التزما بها فمع فرض ان الشارع و العقلاء يرتبون الاثر على ذلک الاعتبار - بمعنى انهم يحكمون بالملكية ايضا - فالمسبب صحيح و ان لم يرتبوا الاثر على ذلک فالمسبب فاسد.

و بعد هذا اضاف دام ظله: ان كلمة البيع لو قلنا بوضعها للمسبب فهي ليست موضوعة للمسبب الشرعي او العقلائي اذ الملكية الشرعية او العقلائية فعل الشارع او العقلاء و ليست فعلا للمتعاقدين و الحال ان عملية البيع ننسبها الى المتعاقدين حيث نقول: باع زيد او اشترى و لا نقول باع الشارع و اشترى او باع العقلاء و اشتروا، و من هنا يتعين ان تكون كلمة البيع موضوعة للمسبب باحتماله الثالث الذي هو فعل للمتعاملين، و معه يكون النزاع في الوضع للصحيح او الاعم وجيها، اذ المسبب بالاحتمال الثالث يمكن اتصافه بالصحة و الفساد كما تقدم. هذا حصيلة ما افاده دام ظله.

و يرده: ان المسبب ليس فيه ثلاثة احتمالات بل فيه احتمالان فقط و هما الاول و الثاني - اذ المسبب بالمعنى الثالث ليس مسببا بحسب الحقيقة بل هو جزء من السبب فانه سيأتي ص ٤٦٧ من الحلقة ان السبب يتركب من ثلاثة

عناصر و الثاني منها هو التزام المتعاملين بالملكية- و المفروض انهما لا يتصفان بالصحة و الفساد بل بالوجود و العدم فقط فلا يتم ما ذكره دام ظله.

يبقى ان نوضح ان المسبب في الاحتمالين الاولين هو فعل للشارع او العقلاء فكيف يكون الايجاب و القبول سببا له؟ و الجواب: ان فعل الشارع هو الجعل الكلي اي الحكم الكلي بتحقق الملكية الكلية على تقدير تحقق السبب التام- كما هو الحال في وجوب الحج، فان الجعل هو الحكم بالوجوب على تقدير حصول الاستطاعة- و الايجاب و القبول ليسا سببا لايجاد هذا الجعل الكلي بل هما سبب لايجاد صغرى هذا الجعل الكلي اي لايجاد الملكية الشرعية الخاصة بين هذا العوض الخاص و العوض الخاص الآخر او بين هذا البائع الخاص و ذاک المشتري الخاص، فالمتعاملان يريدان بالايجاب و القبول ايجاد الملكية الشرعية الجزئية و هو امر معقول نظير الاستطاعة الفعلية التي هي سبب للوجوب الشرعي الفعلي الخاص، و بما ان الملكية الشرعية يدور امرها بين الوجود و العدم فلا يتصور اذن النزاع في الصحيح و الاعم بناء على وضع كلمة البيع للمسبب كما ذكر المشهور.

الجهة الثالثة

تعرضنا فيما سبق لثمرة البحث في الصحيح و الاعم في باب العبادات، و الآن نتعرض لبيانها في باب المعاملات.

و تشبه الثمرة هنا الثمرة المتقدمة في باب العبادات.

و توضيحها: لو شككنا في اشتراط العربية او الماضوية او غير ذلک في البيع فهل يمكن التمسک باطلاق «أحل اللّه البيع» لنفي الشرطية باعتبار ان الآية الكريمة قالت أحل اللّه البيع و لم تقل أحل اللّه البيع بشرط العربية او الماضوية او لا يصح ذلک؟ ان الثمرة تظهر في هذا المجال.

و لنتكلم مرة بناء على ان كلمة البيع اسم للسبب اي للايجاب و القبول و اخرى بناء على انها اسم للمسبب اي الملكية.

اما اذا قلنا بانها اسم للسبب- و يصير معنى الآية: أحل اللّه الايجاب و القبول- فتظهر الثمرة بين الصحيح و الاعم فانه بناء على وضع كلمة البيع للبيع الصحيح شرعا لا يصح التمسک بالاطلاق، اذ الايجاب و القبول من دون العربية او الماضوية لا يمكن الاشارة لهما و القول انهما سبب صحيح شرعا فيصدق عليهما البيع و بالتالي يشملهما اطلاق الآية الكريمة، كلا انه غير تام، اذ كلمة البيع ما دامت موضوعة للسبب الصحيح فمن دون العربية او الماضوية لا يجزم بصدق كلمة البيع و بالتالي فلا يصح التمسک باطلاق الآية الكريمة، فان التمسک بالاطلاق فرع احراز صدق اللفظ المطلق على المشكوک.

و اما اذا قلنا بان كلمة البيع موضوعة للسبب و لكن لا للسبب الصحيح شرعا بل للسبب الصحيح عند العقلاء او قلنا هي موضوعة للسبب الاعم من الصحيح و الفاسد فيصح التمسک بالاطلاق لان الايجاب و القبول الفاقدين للعربية او الماضوية غاية ما فيهما انهما سبب فاسد و المفروض صدق كلمة البيع على الفاسد ايضا.

اجل هنا شيء و هو ان القيد المشكوک اذا فرض احتمال لزوم تواجده في البيع في نظر العقلاء فلا يصح التمسک بالاطلاق حتى بناء على الاعم او الوضع للصحيح العقلائي، فمثلا لو شككنا هل يعتبر في صحة البيع شرعا وجود الثمن او لا فلا يصح التمسک بالاطلاق، اذ المعاملة الفاقدة للثمن لا يجزم بصدق البيع عليها عند العقلاء، و شرط التمسک بالاطلاق احراز صدق اللفظ المطلق على المشكوک كما تقدم.

هذا كله بناء على ان كلمة البيع اسم للسبب.

و اما بناء على انها اسم للمسبب- اي للملكية- فلا يصح التمسک بالاطلاق لنفي العربية او الماضوية بلا فرق بين ان يبنى على ان كلمة البيع اسم للصحيح الشرعي او للصحيح العقلائي.

و الوجه في ذلک على ما ذكره الميرزا النائيني قدّس سرّه ان معنى الآية بناء على كون كلمة البيع اسما للمسبب هكذا: أحل اللّه الملكية، و من الواضح ان تحليل الملكية لا يستلزم تحليل جميع اسبابها فلعل بعض اسبابها ممضى و بعضها الآخر غير ممضى، و هذا نظير ما لو قيل السفر الى مكة المكرمة و التواجد فيها مباح بل مستحب فانه لا يستفاد منه ان جميع اسباب الوصول الى مكة بما فيها ركوب الطائرة المغصوبة حلال، اذ يكفي في اباحة التواجد في مكة اباحة بعض اسبابه و لا يلزم اباحة جميعها، و هكذا لو قيل اشباع الانسان بطنه مباح فانه لا يستفاد منه اباحة جميع اسباب اشباع البطن بما في ذلک تناول المسروق.

الجهة الرابعة

ذكرنا فيما سبق ان المعاملة تتركب من سبب و مسبب كما و ذكرنا تفسير السيد الخوئي دام ظله للمسبب و انه اعتبار المتعاملين الملكية الخاصة في نفسهما و اشرنا الى بطلانه و ان الصحيح تفسيره بالملكية الشرعية او العقلائية و لكن لا الملكية الكلية المسماة بالجعل الكلي بل الملكية الشرعية او العقلائية الخاصة.

و بعد معرفة المراد من المسبب يبقى علينا في هذه الجهة تبيان المراد من السبب.

ان السبب عبارة من مجموع ثلاثة عناصر هي:

١. الايجاب و القبول، سواء كانا باللفظ كما في المعاملة اللفظية ام بالفعل و التعاطي كما في المعاطاة.

٢. التزام البائع و المشتري بالملكية في نفسهما عن جد و قصد حقيقي لا عن هزل، و يعبّر عن ذلک بالمدلول التصديقي للانشاء.

٣. ان يقصد المتعاملان باعتبار الملكية في نفسهما الوصول الى الملكية الشرعية، فالبائع مثلا يعتبر الملكية في نفسه ليحكم الشارع بالملكية، و هذا ما يسمى بقصد التسبب اي يقصد البائع او المشتري من التزامه بالملكية الوصول الى حكم الشارع او العقلاء بالملكية.

هذه هي العناصر الثلاثة التي يتركب منها السبب، و متى ما اجتمعت كان السبب صحيحا و اذا فقد واحد منها كان فاسدا، و عليه فبناء على وضع كلمة البيع للسبب يصح النزاع في وضعها للسبب الصحيح او الاعم لانا قلنا ان السبب يتصور ان يكون صحيحا مرة و فاسدا اخرى، و اما بناء على وضعها للمسبب فقد تقدم ان النزاع في الصحيح و الاعم لا يتصور.

و بهذا نكون قد عرفنا في هذه الجهة الرابعة لحد الآن شيئين: تركب السبب من عناصر ثلاثة و ان كلمة البيع لو كانت موضوعة للسبب فالنزاع في وضعها للصحيح او الاعم وجيه بخلاف ما لو كانت موضوعة للمسبب.

ثم ان عبارة الكتاب تعرضت في ثنايا هذا البحث الى مطلب جانبي حاصله: انه بعد تركب السبب من ثلاثة عناصر فمن اللازم عند تحققها تحقق المسبب و هو الملكية الشرعية او العقلائية لو فرض ان الشارع او العقلاء يحكمان بالملكية عند تحقق السبب.

و بكلمة اخرى عند اعتبار المتعاملين الملكية في قلبهما يلزم حكم الشارع او العقلاء بالملكية، فما في قلب المتعاملين - و هو الملكية التي اعتبراها - يلزم ان يصير خارجيا و يتحقق في الخارج بسبب حكم الشارع او العقلاء.

ثم انه اتضح ان الملكية على قسمين: ملكية يعتبرها المتعاملان في قلبهما و ملكية يحكم بها الشارع او العقلاء، و الملكية الاولى طريق لتحقيق الملكية الثانية، فالمتعاملان يعتبران الملكية في قلبهما لكي يحكم الشارع او العقلاء بالملكية.

ثم انا و ان قسمنا الملكية الى القسمين المذكورين لكنا نعترف ان هذا التقسيم ليس عرفيا، فالعرف لا يرى ان الملكية على قسمين بل يرى انه بعد الايجاب و القبول تتحقق ملكية واحدة و هي الملكية القلبية التي يعتبرها العقلاء، و لكن هذه الملكية الواحدة يمكن ان تنحل بالتحليل العقلي الى ملكيّتين بالشكل الذي ذكرنا.

المختار في المسألة

و هل الصواب ان لفظ البيع مثلا موضوع للبيع الصحيح شرعا او للبيع الصحيح عند العقلاء او للاعم من الصحيح و الفاسد؟ و الاحتمالات ثلاثة:

أ) الوضع لخصوص ما هو صحيح في نظر الشارع.

ب) الوضع لخصوص ما هو صحيح في نظر العقلاء.

ج) الوضع للاعم من الصحيح و الفاسد.

و حيث ان الاحتمالين الاولين باطلان فالمتعين هو الاحتمال الثالث.

اما ان الاحتمال الاول باطل فباعتبار ان كلمة البيع و نظائرها كانت ثابتة عند العرب قبل الاسلام و كانت موضوعة في الجاهلية لمعانيها المتداولة اليوم، و معه فكيف تكون موضوعة للمعاملة الصحيحة في نظر الاسلام بعد ما كانت المعاملة الصحيحة في نظر الاسلام جاءت بعد الاسلام و لم تكن قبله.

و اما ان الاحتمال الثاني باطل فباعتبار ان كلمة البيع اذا كانت موضوعة للصحيح العقلائي فهي اما موضوعة لمفهوم الصحيح العقلائي - الذي هو عبارة اخرى عن كلمة الصحيح العقلائي - و هو باطل و إلّا يلزم الترادف بين كلمة البيع و كلمة الصحيح العقلائي كالترادف بين اسد و غضنفر، و اما موضوعة لا لمفهوم الصحيح العقلائي بل لواقعه الذي هو عبارة عن مجموع الاجزاء و الشرائط المعتبرة في المعاملة الصحيحة عند العقلاء و هو باطل ايضا، اذ واقع البيع الصحيح عند العقلاء قد يكون عشرة اجزاء في زمان من الازمنة و قد يكون تسعة اجزاء في زمان آخر و في نظر عقلاء آخرين، كما ان الامكنة قد تؤثر، فلرب الاجزاء في نظر العقلاء في مكان تكون بمقدار معين بينما بنظر عقلاء آخرين في مكان آخر تكون بمقدار آخر، و معه يلزم تغير معنى كلمة البيع باختلاف الازمنة و الامكنة و هو باطل جزما فان معناها واحد في جميع الازمنة و الامكنة.

و على هذا فالصواب ان كلمة البيع و نظائرها موضوعة لصورة المعاملة - و صورة المعاملة تتقوم بامرين: الانشاء بالقول او الفعل، و الملكية التي هي المنشأ - الشاملة للصحيحة و الفاسدة.

المشتق

لتوضيح المقصود من هذا المبحث نذكر المثال التالي: ورد في جملة الآداب الاسلامية كراهة قضاء الحاجة- التغوط- تحت الاشجار المثمرة، فاذا فرض ان شجرة قد انقضى عنها الاثمار و لم تكن متلبسة به بالفعل بعد ما كانت متلبسة به قبل فترة فهل يكره قضاء الحاجة تحتها ايضا او يختص الحكم بالكراهة بالشجرة المثمرة بالفعل؟ ان بحث المشتق تظهر ثمرته في هذا المثال و نظائره، فان كلمة «المثمرة» مشتق، فاذا قيل بوضعه لخصوص المتلبس بالفعل فلا كراهة، اما اذا قيل بوضعه للاعم من المتلبس و المنقضي عنه التلبس فالكراهة مستمرة.

ان هذه الثمرة و امثالها هي السبب في تولد فكرة بحث المشتق في اذهان الاصوليين.

و في البداية لا بد من التعرف على المقصود من المشتق الاصولي فهل هو يساوى المشتق النحوي او لا؟ الصحيح انه غيره، فان المشتق النحوي عبارة عن الكلمة القابلة للتصرف مثل كلمة «ضرب» حيث نقول: ضرب- يضرب- اضرب- مضروب- ضارب، بخلاف مثل كلمة «ليس» فانها جامدة حيث لا تقبل التصرف و التغيّر المذكور.

اما المشتق الاصولي فهو يعني كل كلمة توفر فيها عنصران:

١. ان تكون قابلة للحمل على الذات، مثل كلمة ضارب حيث يصح حملها على الذات فتقول زيد ضارب، اي زيد هو الضارب و الضارب هو زيد، و يعبر عن هذا الحمل بحمل هو هو.

٢. ان تبقى الذات عند انتفاء المبدأ و لا تزول بانتفائه، فالمبدأ في كلمة ضارب هو الضرب، و من الواضح عند انتفاء الضرب يبقى زيد و لا يزول، و هذا بخلافه في كلمة الناطق فانه بانتفاء الناطقية التي هي امر ذاتي- اي جزء من الذات- لا تبقى الذات بل تزول و تتبدل الى ذات اخرى، اذن يلزم في المبدأ ان لا يكون ذاتيا اي لا يكون جنسا و لا فصلا و لا نوعا و إلّا لزم بانتفائه انتفاء الذات.

و بالعنصر الاول تخرج بعض المشتقات النحوية عن المشتق الاصولي، فيضرب و اضرب و ضرب و كل فعل او مصدر ليس من المشتق الاصولي- و ان كان مشتقا نحويا- اذ لا يصح حملها على الذات فلا تقول بنحو حمل هو هو زيد ضرب او اضرب او يضرب او ضرب، اذ ليس زيد هو نفس ضرب و لا ضرب نفس زيد، اجل ضرب مسند لزيد و زيد مسند اليه و لكن ذلک شيء و حمل هو هو شيء آخر.

كما انه بالعنصر الاول يدخل في المشتق الاصولي بعض الجوامد النحوية مثل كلمة «زوج» فانها جامد في علم النحو حيث لا تقبل التصرف و لكنها مشتق في الاصول حيث تحمل بحمل هو هو على الذات فتقول: زيد زوج اي هو زوج و الزوج هو زيد.

و عليه فبالعنصر الاول تخرج بعض المشتقات النحوية من المشتق الاصولي و تدخل بعض الجوامد النحوية فيه.

و اما العنصر الثاني فتخرج به بعض المشتقات النحوية مثل كلمة «ناطق» فانها مشتق نحوي و ليس مشتقا اصوليا، اذ بزوال الناطقية- اي الفصل و هو النفس الناطقة- تزول الذات و تتبدل الى ذات اخرى.

النسبة بين المشتق النحوي و الاصولي

و من خلال هذا كله نعرف ان النسبة بين المشتق النحوي و الاصولي هي العموم و الخصوص من وجه، فليس كل مشتق اصولي مشتقا نحويا كما انه ليس كل مشتق نحوي مشتقا اصوليا بل بعض المشتق الاصولي مشتق نحوي و بعض المشتق النحوي مشتق اصولي.

الابحاث في المشتق

و بعد التعرّف على المقصود من المشتق الاصولي نسأل: ما هي ابحاث الاصوليّين في مسألة المشتق؟ و الجواب: ان لهم بحثين:

١. و هو البحث المشهور بينهم، و حاصله ان المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبس بالمبدإ او للاعم منه و من المنقضي عنه التلبس، ففي مثال قضاء الحاجة تحت الشجرة المثمرة هل كلمة «مثمرة» موضوعة لخصوص الشجرة المتلبسة بالاثمار بالفعل او للاعم. و هذا البحث بحث لغوي لانه بحث في المعنى اللغوي للمشتق.

٢. بحث جانبي في تحليل معنى المشتق، فكلمة ضارب مثلا هل تنحل الى ثلاثة اشياء: مبدأ- و هو الضرب- و ذات و نسبة بينهما- و بناء عليه يكون معنى المشتق مركبا- او لا تنحل الى ذلک بل الذات ليست جزء من المعنى فيكون بسيطا.

و قد قدّم في الكتاب البحث الثاني على الاول.

الاحتمالات في البساطة و التركب

و قبل ان ندخل في البحث التحليلي لا بد من الاشارة الى المقصود من البساطة و التركب، و في ذلک احتمالان:

١. البساطة و التركب في مقام التصور، فكلمة «ضارب» عند سماعنا لها هل نتصور منها مفهومين- كما هو الحال في قولنا زيد قائم حيث نتصور مفهومين مفهوم زيد و مفهوم قائم- او مفهوما واحدا؟ و القائل بالتركب يقول نتصور مفهومين بينما القائل بالبساطة يقول نتصور مفهوما واحدا.

٢. البساطة و التركب في مقام التحليل، اي ان كلمة «ضارب» نتصور عند سماعنا لها مفهوما واحدا و لكن هذا المفهوم الواحد يدعي القائل بالتركب انه ينحل الى ذات و مبدأ و نسبة، بينما القائل بالبساطة يدعي عدم انحلاله الى ذلک.

و صاحب الكفاية قدّس سرّه اختار ان المقصود هو الاحتمال الاول، و لكن الاعلام المتأخرين عنه قالوا ان الاحتمال الاول باطل جزما، اذ من الواضح انا لا نتصور عند سماعنا لكلمة «ضارب» الّا مفهوما واحدا لا مفهومين، و هذا من القضايا الواضحة و لا يحتمل ان القائل بالتركب يدعي تصور مفهومين فانه مخالف للوجدان، بل لا بد و ان يكون المقصود هو البساطة و التركب في مقام التحليل، بمعنى ان الذي نتصوره من كلمة «ضارب» مثلا مفهوم واحد

جزما و لكن هذا المفهوم الواحد يدعي القائل بالتركب انحلاله الى اجزاء ثلاثة بينما القائل بالبساطة يدعي عدم انحلاله الى ذلک.

و بعد ان عرفنا ان المراد من البساطة و التركب هو البساطة و التركب التحليليان لا التصوريان قد يسأل سائل عن المنشأ لطرح احتمال بساطة المشتق و الحال ان المتبادر لذهن كل انسان عرفي التركب فنفهم من كلمة «ضارب» مثلا ذاتا لها الضرب، ان المنشأ لذلک شبهات ترد على القول بالتركب من اجلها وجد اتجاه البساطة، و قبل التعرض لتلک الشبهات نلفت النظر الى الاقوال في مسألة البساطة و التركب.

الاقوال في البساطة و التركب

و هي اربعة واحد منها يقول بالتركب و الثلاثة الاخرى تقول بالبساطة على اختلاف في كيفية تصوير البساطة:

١. ما ذكره الشيخ الاصفهاني قدّس سرّه من دخول الذات في معنى المشتق فهو عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدإ، و معناه مركب من ثلاثة اشياء: ذات و مبدأ و نسبة بينهما، و هذا القول قول بالتركب، بخلاف الثلاثة الآتية فهي تشترک في القول بالبساطة.

٢. ما اختاره الميرزا قدّس سرّه وفاقا للمحقق الدواني من ان المشتق مركب من مادة و هيئة، فكلمة «ضارب» مثلا مركبة من مادة و هي الضرب و هيئة و هي هيئة فاعل، اما المادة فهي تدل على حدث الضرب فقط من دون دلالة على الذات، و اما الهيئة فهي لا تدل على الذات بل على ان حدث الضرب لوحظ بنحو قابل للحمل، فان حدث الضرب تارة يلحظ بنحو لا يقبل الحمل كما هو الحال في المصدر، فان كلمة «ضرب» مثلا لوحظ حدث الضرب فيها غير قابل للحمل- و يعبر عن إباء الحمل بكلمة «بشرط لا» اي بشرط عدم الحمل و إبائه- و لذا لا تقول زيد ضرب، و هذا بخلاف المشتق مثل ضارب، فان حدث الضرب فيه لوحظ بنحو يقبل الحمل و لذا تقول زيد ضارب، و يعبر عن قبول الحمل بكلمة «لا بشرط» اي لا بشرط الإباء عن الحمل.

٣. ما اختاره الآخوند قدّس سرّه من ان كلمة «ضارب» مثلا تدل على عنوان بسيط وجودي، و هذا العنوان البسيط الوجودي منتزع من الذات بلحاظ تلبسها بالمبدإ من دون ان تؤخذ الذات جزء في ذلک العنوان- و انما نسبة ذلک العنوان الى تلک الذات نسبة العنوان الانتزاعي الى منشأ الانتزاع، فالذات منشأ لانتزاع ذلک العنوان من دون اخذها فيه- كما و انه لم يؤخذ المبدأ جزء فيه بل دور المبدأ دور المصحح لانتزاع ذلک العنوان من دون اخذه جزء.

٤. ما اختاره الشيخ العراقي قدّس سرّه من ان المشتق مركب من مادة و هيئة، و المادة تدل على الحدث فقط كما ذكر الميرزا في القول الثاني، و اما الهيئة فهي تدل على النسبة- اي نسبة ذلک المبدأ الى الذات- من دون اخذ طرفها و هو الذات جزء في مدلولها.

الادلة على بساطة المشتق

استدل القائلون ببساطة المشتق بعدة ادلة نذكر منها ثلاثة هي:

الدليل الاول

ما تمسك به المحقق الشريف في حاشيته على كتاب شرح المطالع، و حاصله: ان المشتق لو كان مركبا فهل هو مركب من مفهوم الشيء- مفهوم الشيء عبارة عن كلمة «شيء»- و المبدأ أو هو مركب من مصداق الشيء و المبدأ؟ و كلاهما باطل.

اما الاول فباعتبار ان من جملة المشتقات كلمة ناطق، فلو كان مفهوم الشيء مأخوذا في المشتق يلزم كون الناطق مركبا من مفهوم الشيء و النطق، و هو مستحيل، اذ مفهوم الشيء عرض عام- فانه صادق على جميع الموجودات في العالم فما من موجود الّا و هو شيء- فلو كان مأخوذا في مفهوم الناطق الذي هو امر ذاتي يلزم تقوّم الامر الذاتي بالعرض و الحال ان الذاتي امر داخل في الذات بينما العرض خارج عنها فيلزم ان يكون الخارج عن الذات داخلا فيها، هذا لو كان مفهوم الشيء مأخوذا في معنى المشتق.

و اما الثاني- و هو اخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق، و المصداق في قولنا «الانسان كاتب» هو الانسان و في قولنا «زيد كاتب» هو زيد- فباعتبار لزوم انقلاب القضية الممكنة الى ضرورية بحيث لا تبقى قضية ممكنة في العالم، فقولنا «الانسان كاتب» قضية ممكنة، فلو كانت كلمة «كاتب» مركبة من مصداق الشيء و الكتابة يلزم ان يكون تقدير القضية المذكورة هكذا: الانسان انسان له الكتابة، و من الواضح ان هذه القضية ضرورية، اذ ثبوت الانسان للانسان ضروري باعتبار ضرورة ثبوت كل شيء لنفسه.

هذا ما افاده المحقق الشريف لاثبات بساطة معنى المشتق، و ملخصه: ان المشتق لو كان مركبا من مفهوم الشيء و المبدأ يلزم دخول العرض العام في الفصل، و لو كان مركبا من مصداق الشيء و المبدأ يلزم انقلاب كل قضية ممكنة الى ضرورية.

مناقشة الدليل الاول

و يرده: ان بالامكان اختيار كلا الشقين المذكورين في الدليل بدون ان يرد المحذور المذكور فيهما.

فبالامكان اختيار الشق الاول- و هو تركب المشتق من مفهوم الشيء و المبدأ- بدون لزوم محذور دخول العرض العام في الفصل، فانه انما يلزم ذلک لو فرض ان الناطق مثلا اخذه المناطقة من لغة العرب بما له من معنى و بدون اي تصرف و جعلوه فصلا للانسان، انه بناء على هذا يلزم دخول العرض العام في الفصل، اما اذا فرضنا ان كلمة «الناطق» حينما وضعت في لغة العرب وضعت للشيء الذي له النطق و لكن بعد ذلک حينما اخذها المناطقة و جعلوها فصلا جردوها من مفهوم الشيء اولا ثم جعلوها فصلا، انه بناء على هذا لا يلزم دخول العرض العام في الفصل، و ما دام هذا

الاحتمال وجيها فلا يمكن ان يستكشف من جعل الناطق فصلا للانسان ان كلمة «الناطق» حينما وضعها العرب وضعوها مجردة من مفهوم الشيء.

بل يمكننا ان نقول ان المناطقة قد اعملوا التغيير جزما في كلمة «الناطق» حينما جعلوها فصلا و ليس ذلک مجرد احتمال.

و توضيح ذلک: ان كلمة الناطق مأخوذة من النطق الذي هو اما بمعنى التكلم او بمعنى الادراک و التعقل، و المناطقة حينما اخذوا كلمة الناطق و جعلوها فصلا لا بد انهم غيّروا النطق الى معنى آخر غير التكلم و الادراک، اذ التكلم و الادراک من مقولة الكيف- فان التكلم كيف مسموع و الادراک كيف نفساني- و الكيف من اقسام العرض اذ العرض تسع مقولات احداها الكيف، فلو كان المقصود من النطق هو التكلم او الادراک يلزم ان يكون الفصل من الاعراض و هو باطل، فان الفصل امر ذاتي و ليس عرضا. هذا مضافا الى انه لو كان المقصود من النطق هو التكلم يلزم ان يكون الاخرس ليس بانسان، و لو كان المقصود منه الادراک يلزم ان يكون المجنون ليس بانسان.

و من هذا كله نستنتج ان المناطقة حينما جعلوا الناطق فصلا غيّروا معنى النطق من التكلم او الادراک الى معنى آخر يكون امرا ذاتيا و يتناسب و كونه فصلا للانسان، و ذلک المعنى الآخر هو النفس الناطقة، فالمناطقة غيّروا من معنى النطق و جعلوه بمعنى النفس الناطقة، و اذا صح للمناطقة هذا التغيير لمعنى النطق فيحتمل قويا انهم اعملوا تغييرا آخر و ذلک بان حذفوا مفهوم الشيء من كلمة الناطق، فهم كما غيروا المادة الى النفس الناطقة يحتمل انهم غيروا هيئة الناطق الموضوعة للنسبة و مفهوم الشيء الى النسبة فقط بحذف مفهوم الشيء. هذا كله في اختيار الشق الاول.

و بالامكان اختيار الشق الثاني- و هو تركب المشتق من مصداق الشيء و المبدأ- دون ان يرد المحذور المذكور عليه و هو انقلاب الممكنة الى ضرورية.

و الوجه في ذلک: ان في المقصود من الشق الثاني احتمالين:

١. ان يكون المقصود انقلاب الممكنة الى ضرورية، فقضية «الانسان كاتب» التي هي ممكنة يصير معناها الانسان انسان له الكتابة و هي ضرورية، اذ ثبوت الانسان الثاني للانسان الاول ضروري باعتبار ضرورة ثبوت الشيء لنفسه.

٢. ان يكون المقصود صيرورة القضية الواحدة قضيتين، فان قولنا «الانسان كاتب» قضية واحدة فلو كانت كلمة «كاتب» بمعنى انسان له الكتابة يلزم صيرورة تلک القضية الواحدة قضيتين هما: الانسان انسان و هي ضرورية و الانسان له الكتابة و هي ممكنة، فكما ان قضية «زيد عالم شاعر» تنحل الى قضيتين: زيد عالم و زيد شاعر كذلک قولنا «الانسان كاتب»- بعد رجوعه الى قضية الانسان انسان له الكتابة- يلزم انحلاله الى قضيتين هما الانسان انسان، الانسان له الكتابة، مع انا نشعر بالوجدان ان قضية «الانسان كاتب» قضية واحدة و ليست ثنتين.

لا تقل: ان الانحلال الى قضيتين و ان كان مقبولا في مثل «زيد عالم شاعر» لان «عالم شاعر» خبران حملا على زيد فكأنه قيل زيد عالم، زيد شاعر، و هذا بخلافه في قضية الانسان انسان له الكتابة فان جملة «له الكتابة» وصف و ليست خبرا حتى يحصل بتوسطها قضية ثانية.

فانه يقال: انّ جملة «له الكتابة» و ان كانت وصفا الّا ان كل وصف قبل ان يحصل العلم به هو في حكم الخبر، و من هنا قيل: الاوصاف قبل العلم بها اخبار، و اذا كان خبرا فيلزم حصول قضية ثانية بواسطته.

و الخلاصة: ان في المقصود من الشق الثاني احتمالين كما تقدم.

فان كان المقصود هو الاحتمال الاول- و هو انقلاب الممكنة الى ضرورية- فجوابه: انه لا يلزم ذلک، لان قولنا «الانسان انسان له الكتابة» ليس قضية ضرورية، اذ ثبوت الانسان الثاني للانسان الاول انما يكون ضروريا فيما اذا لم يقيد الانسان الثاني بقيد ممكن كالكتابة و الّا فلا يكون ثبوته للانسان الاول ضروريا كما هو واضح.

و ان كان المقصود هو الاحتمال الثاني- و هو صيرورة القضية الواحدة ثنتين- فجوابه: ان اقصى ما يلزم هو انحلال قضية «الانسان انسان له الكتابة» الى قضيتين احداهما مستفادة بالدلالة المطابقية و الثانية بالالتزامية، فان قضية «الانسان انسان له الكتابة» تدل بالمطابقة على ثبوت الانسان المقيد بالكتابة للانسان الاول و لازم ذلک ثبوت الانسان المطلق للانسان الاول، فان الوصف المقيد اذا ثبت لشيء فلازمه ثبوت الوصف المطلق لذلک الشيء ايضا، فحينما نقول زيد انسان عالم نستفيد بالدلالة المطابقية ثبوت الانسان العالم لزيد و بالالتزامية ثبوت الانسان المطلق لزيد ايضا، فان الوصف المقيد مركب من المطلق و القيد، فاذا ثبت الوصف المقيد لشيء ثبت المطلق الذي في ضمنه لذلک الشيء ايضا.

و باختصار: انحلال قضية «الانسان كاتب» الى قضيتين مسلّم الّا انه انحلال الى قضيتين احداهما مطابقية و الاخرى التزامية، و هو امر مقبول فان المرفوض هو انحلال القضية الواحدة الى قضيتين عرضيتين دون ما اذا كانتا طوليتين بالشكل الذي ذكرناه.

عدم اخذ مصداق الشيء في معنى المشتق.

و فيما سبق و ان قلنا ان بالامكان اختيار الشق الثاني اي اخذ مصداق الشيء في معنى المشتق غير انه ليس المقصود ان الشق المذكور صحيح، كلا انه ليس بصحيح و لكن لا لما ذكره المحقق الشريف- فانه باطل على ما اوضحنا- بل لوجه آخر حاصله: انه ما المقصود من مصداق الشيء؟ ان فيه احتمالين:

١. ان يكون المقصود منه ما يقع موضوعا للمشتق كالانسان في قولنا «الانسان كاتب» او زيد في قولنا «زيد كاتب» او القطة في قولنا «القطة نائمة» و هكذا، و هذا الاحتمال باطل، اذ احيانا لا يكون للمشتق موضوع بل يكون هو

الموضوع كما في قولنا «اكرم الكاتب» فان الكاتب هو الموضوع لوجوب الاكرام لا ان وجوب الاكرام هو الموضوع للكاتب.

٢. ان يكون المقصود منه كل ذات تصلح للاتصاف بالمبدإ، ففي المثال السابق - اي اكرم الكاتب - مصداق الشيء هو الذات الصالحة للاتصاف بالكتابة و هي الانسان فانه الصالح للاتصاف بذلک، فيكون هو مصداق الشيء المأخوذ في المشتق و ان لم يقع - الانسان - موضوعا للكاتب.

و هذا الاحتمال باطل ايضا، اذ احيانا نستعمل كلمة «الكاتب» في مجالات لا يوجد فيها ذات صالحة للاتصاف بالكتابة كقولنا «الفرس كاتب» فان هذا الاستعمال و ان كان كاذبا و لكنه صحيح جزما مع انه لا توجد ذات صالحة للاتصاف بالكتابة، اذ الذات الصالحة لذلک هي الانسان و هو مما لا يمكن اخذه في الكاتب و إلّا صار المعنى: الفرس انسان له الكتابة.

الدليل الثاني على البساطة

و هو ما ذكره الدواني، و حاصله: ان المشتق لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدإ - كما يذهب اليه القائل بالتركب - فلازم ذلک عدم صحة اطلاق المشتق في الموارد التي ليس فيها ذات متلبسة بالمبدإ، و الحال انا نجد الامر على العكس تماما فالمشتق يصح اطلاقه على الاشياء التي ليس فيها ذات متلبسة بالمبدإ كما نقول البياض ابيض او اللّه عالم مع ان البياض ليس ذاتا متلبسة بالبياض بل هو نفس البياض و ليس فيه تركب من ذات و بياض، و هكذا بالنسبة الى اللّه سبحانه، فانه ليس ذاتا متلبسة بالعلم بل هو نفس العلم، اذ ذاته عزّ و جل عين صفاته.

و يرده: انه ليس مقصودنا من تلبس الذات بالمبدإ خصوص تلبسها به تلبسا خارجيا حتى يلزم وجود شيئين خارجا: ذات و مبدأ، بل المقصود التلبس الاعم من الخارجي و الذاتي، و بناء على هذا لا يتم ما ذكره الدواني، لكون البياض فيه تلبس ذاتي فانه في ذاته شيء له البياض اذ كونه شيئا مما لا يمكن انكاره، و كونه في ذاته بياضا مما لا يمكن انكاره ايضا فان البياض في ذاته بياض و إلّا يلزم سلب الشيء عنه نفسه، و هكذا بالنسبة الى اللّه سبحانه فانه في ذاته متصف بالعالمية و ان لم يكن هناک تعدد خارجي و تلبس خارجي.

الدليل الثالث

ما ذكره الميرزا من ان المشتق لو كان دالا على ذات و نسبة و مبدأ فلازمه ان يكون مبينا، فان الاسم متى ما شابه معنى الحرف - و معنى الحرف هو النسبة - صار مبنيا، فالمشتق اذا كان يدل على النسبة التي هي معنى الحرف فلازم ذلک بناؤه مع انه لم يقل احد بان كون الاسم مشتقا احد موجبات بنائه.

و يرده:

١. ان الاسم يكون مبنيا فيما لو كان مادته تدل على النسبة، فالضرب في كلمة ضارب مثلا اذا كان دالا على النسبة لزم بناء كلمة «ضارب»، اما اذا لم تدل مادته على النسبة بل كانت هيئته دالة على ذلک- كما هو الحال في المقام فان هيئة ضارب هي الدالة على النسبة دون المادة- فلا يلزم بناؤه.

٢. ان الاسم يكون مبنيا فيما لو كان تمام معناه هو النسبة، اما اذا دلّ على معنى كامل- لا يتوقف تصوره على تصور غيره- يتضمن في ثناياه النسبة فلا يلزم بناؤه و مقامنا من هذا القبيل، فان كلمة «ضارب» مثلا تدل على معنى تام- و هو الذات المتلبسة بالمبدإ- و لا يتوقف تصوره على تصور غيره، غايته ان هذا المعنى التام يتضمن النسبة.

الصحيح هو التركب

و من خلال كل ما تقدم تجلى ان الصحيح هو تركب المشتق من مفهوم الشيء و المبدأ حيث ان الادلة على البساطة كلها باطلة مضافا الى:

١. ان القول بالبساطة بجميع انحائه الثلاثة المتقدمة مخالف للوجدان، فانه قاض بان المتبادر من كلمة «ضارب» مثلا هو الذات المتلبسة بالضرب دون الضرب فقط كما يدعيه القائل بالبساطة.

٢. ان لازم القول بالبساطة صحة قولنا «الضرب هو الضارب» لان المشتق عين المبدأ على القول بالبساطة مع انه باطل جزما.

٣. يصح قولنا «زيد ضارب» و لا يصح «زيد ضرب»، و هذا دليل واضح على ان معنى «ضارب» غير معنى كلمة «ضرب» و الّا فلما ذا صح حمل كلمة «ضارب» دون كلمة «ضرب»، و بالتالي هذا يكشف عن ان معنى «ضارب» مركب من ذات متلبسة بالمبدإ و لذا صح حمله على الذات بخلاف الضرب فانه نفس المبدأ و لذا لم يصح حمله على الذات.

البحث الجانبي في المشتق

ذكرنا فيما سبق ان الاصوليين لهم بحثان في المشتق:

احدهما: البحث في بساطته و تركبه، و هذا البحث- الذي فرغنا منه الآن- اجنبي عن علم الاصول و انما تسرب اليه نتيجة لاحتكاک علم الاصول بغيره من العلوم.

ثانيهما: و هو البحث عن معنى المشتق لغة و انه هل وضع لغة لخصوص المتلبس او للاعم، و هذا البحث هو الذي يرتبط بعلم الاصول و له الاثر في مقام الاستنباط، فبقاء الحكم بكراهة قضاء الحاجة تحت الشجرة مثلا- فيما اذا انقطع اثمارها- و عدمه يرتبط بهذا البحث، فانه لو قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس فلا يبقى الحكم بالكراهة، و ان قلنا بوضعه للاعم استمر.

و البحث الاول كان بحثا تحليليا اي بحث في انه هل ينحل معنى المشتق الى مبدأ و ذات و نسبة او لا يدل الّا على المبدأ، و قد اتضح انه مركب، و اما هذا البحث فهو لغوي يتكلم فيه عن وضع المشتق لغة لخصوص المتلبس او الاعم.

و قبل الاشارة الى الاتجاه الصحيح نذكر مطلبين:

١. قد يتصور ان هذا البحث يرتبط باخذ الزمان الماضي و الحال في معنى المشتق، فكلمة «ضارب» مثلا ان كانت موضوعة للمتلبس بالضرب الآن- اي في زمان الحال- فالصحيح اختيار الوضع لخصوص المتلبس، و لو كانت موضوعة للمتلبس و لو في الزمان الماضي فالصحيح اختيار الوضع للاعم، اذن وضع المشتق لخصوص المتلبس موقوف على اخذ زمان الحال فيه بينما وضعه للاعم موقوف على اخذ الزمان الاعم من الحال و الماضي فيه.

و الصحيح عدم ارتباط هذا البحث باخذ الزمان في مدلول المشتق، فانا نجزم بعدم اخذه في المشتق، و حال الاسماء المشتقة من هذه الناحية حال الاسماء الجامدة فكما ان الجامدة مثل زيد و دفتر و قلم لم يؤخذ الزمان في مدلولها كذلك الحال في الاسماء المشتقة، فهذا البحث لا يرتبط باخذ الزمان في مدلول المشتق و انما يرتبط بنقطة اخرى هي ان المشتق هل هو موضوع لحالة التلبس فقط- و على هذا الاحتمال يكون المصداق الحقيقي للمشتق خصوص المتلبس- او هو موضوع للاعم، و على هذا الاحتمال يكون معنى المشتق سنخ معنى صادق على كل ذات متلبسة بالمبدإ و لو فيما سبق، و على كلا هذين التقديرين لا يكون زمان الحال او الماضي مأخوذا في معنى المشتق.

اجل ان الزمان و ان لم يؤخذ في مدلول المشتق الّا ان الحمل لا بد من وقوعه في الزمان فحينما يقال زيد ضارب يكون الضرب محمولا على زيد الآن اي في زمان الحال بيد انه ظرف للحمل و ليس جزء من معنى المشتق، كما هو الحال في نوم زيد و اكله بل و نفس وجوده فانها واقعة في زمان من دون ان يكون جزء منها فليس الزمان جزء من النوم او الاكل او من وجود زيد و انما هو ظرف لها.

٢. ان اللفظ متى ما كان لمعناه افراد متعددة فلا بد و ان يكون موضوعا للجامع بين تلك الافراد، فكلمة «انسان» لما كان لمعناها افراد متعددة كزيد و عمرو و بكر كانت موضوعة للجامع بينها و هو الحيوان الناطق، اما اذا كان لمعنى اللفظ فرد واحد فلا يلزم وجود الجامع، فكلمة «زيد» لما كان لمعناها فرد واحد لم يلزم وجود الجامع.

و باتضاح هذا يتجلى ان الاسم المشتق بما ان لمعناه افرادا متعددة فلا بد و ان يكون موضوعا للجامع بينها فلمعنى «ضارب» افراد متعددة كهذا الضارب و ذاك فيلزم ان يكون موضوعا للجامع بينها و هكذا الحال في كل كلمة مشتقة من دون فرق بين وضع المشتق لخصوص المتلبس او الاعم فانه على كلا التقديرين لا بد من وجود الجامع، غاية الامر بناء على الوضع لخصوص المتلبس لا بد من وجود الجامع بين الافراد المتلبسة فقط، و على الاعم لا بد من وجوده بين الافراد المتلبسة و المنقضي عنها التلبس، و من هنا يكون البحث عن تصوير الجامع ضروريا.

و الكلام في تصوير الجامع يقع تارة بناء على الوضع لخصوص المتلبس و اخرى بناء على الاعم.

و من الطبيعي اذا لم نتمكن من تصوير الجامع بناء على الوضع للاعم مثلا كان هذا بنفسه دليلا على بطلان الوضع للاعم و بالتالي دليلا على الوضع لخصوص المتلبس.

تصوير الجامع بناء على الوضع لخصوص المتلبس

ثم ان الجامع بناء على الوضع لخصوص المتلبس واضح، فكلمة «ضارب» مثلا موضوعة لكل متلبس بالضرب و كلمة «نائم» موضوعة لكل متلبس بالنوم، و هذا من دون فرق بين القول ببساطة معنى المشتق و القول بتركبه، غاية الامر بناء على البساطة تكون كلمة «ضارب» مثلا موضوعة للمتلبس بالضرب مع خروج الذات عن المعنى الموضوع له بينما على التركب تكون جزء من المعنى.

و لرب قائل يقول: انه بناء على تركب معنى المشتق يكون تصوير الجامع مواجها لبعض الصعوبات، اذ بناء على التركب تكون النسبة جزء من معنى المشتق، و بما ان النسبة جزئية دائما لتقومها بالطرفين فيلزم ان يكون معنى المشتق جزئيا و بالتالي لا يكون موضوعا للجامع، اذ لازم الوضع للجامع كون المعنى كليا.

و الجواب: ليس المقصود من جزئية النسبة الجزئية بالمعنى المنطقي اي عدم الصدق على كثيرين فانه باطل، فقولنا «سرت من الكوفة» يصدق على السير من اي نقطة من نقاط الكوفة و لا يختص بالسير من نقطة معينة، بل المقصود من جزئية النسبة تقومها بطرفين، فالنسبة في قولنا «سرت من الكوفة» جزئية بمعنى تقومها بالسير و الكوفة، و النسبة في قولنا «سرت من البصرة» جزئية ايضا بمعنى تقومها بالسير و البصرة و تلك تغاير هذه باعتبار اختصاص كل واحدة بطرفيها، و هكذا كل نسبة هي جزئية بهذا المعنى.

هذا كله في الجامع بناء على الوضع لخصوص المتلبس، و اما بناء على الاعم فسيأتي الحديث عنه.

تصوير الجامع على الاعم

تحدثنا فيما سبق عن تصوير الجامع بناء على الوضع لخصوص المتلبس، و اما بناء على وضعه للاعم فتارة يقع الكلام في تصويره بناء على بساطة معنى المشتق و اخرى بناء على تركبه.

اما بناء على البساطة - كما هو رأي الميرزا القائل بان المشتق موضوع للمبدا ملحوظا بنحو لا يأبى عن الحمل - فالوضع للاعم غير ممكن، اذ على البساطة يكون «ضارب» مثلا بمعنى الضرب، و من الواضح ان الضرب لا يمكن صدقه في صورة انقضائه - الضرب - بل يختص بحالة التلبس حتى و لو لوحظ - الضرب - غير آب عن الحمل فان لحاظه كذلک لا يجعله قابلا للصدق حالة الانقضاء.

و اما بناء على التركب فقد يتخيل ان تصوير الجامع في غاية السهولة بان يقال ان كلمة ضارب مثلا موضوعة للذات الاعم من المتلبسة بالضرب و المنقضي عنها ذلک، و لکنه باطل اذ الوضع للذات الاعم اما ان يراد به الوضع لکلتا الحالتين معا - اي لحالة التلبس و الانقضاء - او الوضع لاحداهما.

فان کانت موضوعة لکلتيهما فيلزم ان نفهم من مثل جملة «جاء الضارب»: جاء من هو متلبس بالضرب و غير متلبس به فنفهم المتناقضين و هو باطل جزما.

و ان کان موضوعة لاحداهما فنسأل: هل هي موضوعة لاحدى الحالتين المعينة - و لازمه عدم الوضع للاعم و هو خلف الفرض - او هي موضوعة لاحدى الحالتين غير المعينة و لازمه ان نفهم من جملة «جاء الضارب»: جاء من هو اما متلبس بالضرب بالفعل او قد انقضى عنه و هو باطل ايضا.

و من هنا کان تصوير الجامع بناء على الاعم و ترکب المشتق محلا لحيرة الاصوليّين، و قد اشير في الکتاب الى ثلاثة تصويرات:

الأوّل: ان «ضارب» مثلا موضوع للذات التي حصل منها الضرب في الزمن الماضي مع قطع النظر عن انتهائه عنها بالفعل و عدمه، اذ لو قيد بالانتهاء يلزم الاختصاص بالمنقضي، و لو قيد بعدم الانتهاء يلزم الاختصاص بالمتلبس، فلاجل ان يعم المشتق المنقضي و المتلبس يقطع النظر عن الانتهاء و عدمه بعد اخذ مفاد الفعل الماضي - و هو الوقوع و الحصول فيما مضى - في معناه.

و يرده:

أ) ان لازم هذا التصوير عدم صحة اطلاق الضارب على من صدر منه الضرب في اول وهلة من ضربه، اذ في اول وهلة لا يکون الشخص ممن صدر منه الضرب و حصل في الزمن الماضي و انما يکون کذلک فيما لو مضت لحظة او لحظتان على صدور ضربه مع انا نجد بالوجدان ان عنوان الضارب يصدق في الوهلة الاولى.

و نضيف: ان لازم ذلک ان لا يصدق على الشخص - فيما اذا کان يضرب غيره لمدة ساعة - في اخريات الساعة عنوان «ضارب» باعتبار الضرب الصادر منه في اخريات الساعة و انما يصدق عليه باعتبار الضرب الصادر منه اول الساعة، و هو خلاف الوجدان ايضا، فانا نطلق الضارب على الممارس للضرب باعتبار حالة الممارسة الفعلية لا باعتبار الضرب الصادر منه قبل لحظات.

ب) ان الفعل الماضي له خصوصيتان: الدلالة على الزمن الماضي، الدلالة على الصدور و الحرکة - فضرب زيد بمعنى صدر منه الضرب و تحرک - فلو فرض ان قولنا «ضارب» موضوع لمن ضرب في الزمن الماضي يلزم دلالة المشتق على کلتا الخصوصيتين: الزمن الماضي و الصدور، و هو باطل بالوجدان، فان قولنا «جاء الضارب» يفهم منه: جاء المتصف بالضرب و لا يفهم منه الزمن الماضي و لا الصدور و الحصول، اي لا يفهم منه جاء الذي صدر و حصل

منه الضرب بل يفهم منه جاء المتصف او المنتسب اليه الضرب، و من الواضح ان الاتصاف و الانتساب الى الضرب لا يصدق الّا مع التلبس الفعلي بالضرب، فالمهم هو التلبس الفعلي دون الصدور و الحصول فيما مضى.

الثاني: ما ذكره السيد الخوئي دام ظله من ان كلمة «ضارب» مثلا موضوعة للذات التي تبدل عدم الضرب فيها الى الضرب، اي انتقض عدم المبدأ- اي عدم الضرب- فيها الى الوجود، و من الواضح ان الذات بهذا الشكل تصدق على المتلبس و المنقضي فكلاهما قد تبدل عدم الضرب فيهما الى وجود الضرب.

و يرده:

أ) انا نفهم من «جاء الضارب»: جاء الثابت له الضرب، لا جاء من تبدل عدم ضربه الى الضرب، اي انا نفهم معنى الضارب من خلال وجود المبدأ للذات لا من خلال تبدل عدم المبدأ الى الوجود.

ب) ان الضارب لو كان موضوعا للذات التي انتقض عدم الضرب فيها الى الضرب فنسأل:

١. هل المأخوذ في كلمة الضارب مفهوم المنتقض الذي هو اسم من الاسماء فيكون معنى الضارب: الذات المنتقض فيها عدم الضرب الى الضرب.

٢. او ان المأخوذ فيها كلمة «انتقض» التي هي فعل ماض فيصير معنى «ضارب»: الذات التي انتقض فيها عدم الضرب الى الضرب.

٣. او ان المأخوذ فيها كلمة «النقض» مع النسبة فيصير معنى الضارب: الذات المنتسب لها النقض.

اما الاحتمال الاول فيرده: ان كلمة «منتقض» هي من الاسماء المشتقة ايضا فيلزم ان تكون موضوعة للاعم و لا بد من تصوير جامع، اذ لو لم تكن موضوعة للجامع و كانت موضوعة لخصوص المتلبس يلزم الاختصاص بالمتلبس بالانتقاض بالفعل و هو خلف الوضع للاعم، و من الواضح ان الجامع الذي يوضع له كلمة «المنتقض» هو عين المتنازع في كيفية تصويره.

و اما الاحتمال الثاني فيرده: ان اخذ مفاد الفعل الماضي في معنى المشتق قد تقدم الاشكال عليه في التصوير السابق.

و اما الاحتمال الثالث فيرده: ان لا بد و ان يكون المقصود من الذات المنتسب لها النقض هو الانتساب الاعم من الانتساب الفعلي و الانتساب المنقضي، و هذا معناه الوضع للجامع الذي هو محل كلامنا.

الثالث: ما ذكره السيد الخوئي دام ظله ايضا، و حاصله: انه لان عجزنا عن تصوير جامع حقيقي بين المتلبس و المنقضي- و مراده من الجامع الحقيقي الجامع الذي نقلناه عنه في التصوير الثاني- فيمكننا تصوير جامع انتزاعي بين المتلبس و المنقضي بان نقول: ان كلمة «ضارب» مثلا موضوعة لاحدهما اي اما للمتلبس او للمنقضي.

و يرده:

١. انا نسأل: هل المراد وضع المشتق لمفهوم «احدهما»- مفهوم احدهما عبارة عن كلمة «احدهما»- فهذا باطل بالوجدان، اذ لا يتبادر الى ذهننا مفهوم «احدهما» حينما نسمع كلمة «ضارب»، او ان المراد وضعه لواقع احدهما و مصداقه، و هذا باطل ايضا، فان واقع احدهما المعين لا يمكن ان يكون هو المقصود و إلّا يلزم الاختصاص بالمتلبس او المنقضي، بل لا بد و ان يكون المقصود وضعه للجامع بين واقع المتلبس و واقع المنقضي و معه يعود المحذور لان كلامنا الآن في تصوير الجامع.

٢. انا نسأل: هل المراد وضعه لاحد الزمانين- الزمان الماضي و الحاضر- او وضعه لاحدى الحالتين: حالة التلبس و حالة الانقضاء، و الاول باطل لانه يلزم منه اخذ الزمان في مدلول المشتق و قد تقدم بطلانه، و الثاني باطل ايضا لانه يلزم ان يكون مفهوم الضارب مثلا مترددا، فحينما يقال «جاء الضارب» يكون المقصود جاء الذي هو اما متلبس بالضرب او غير متلبس به، فيكون مفهوم الضارب مرددا و بدليا كما هو الحال في مفهوم احدهما، و هو باطل بالوجدان فان المفهوم من كلمة «ضارب» معنى غير مردد و شامل لكل من صدر منه الضرب.

و النتيجة من كل هذا عدم امكان تصوير الجامع بناء على الوضع للاعم، هذا كله في المطلبين اللذين اردنا بيانهما قبل الاشارة الى الرأي المختار.

الرأي المختار في البحث الثاني

و الرأي المختار في البحث الثاني هو وضع المشتق لخصوص المتلبس لوجوه ثلاثة:

١. ان الوضع للاعم يستدعي وجود جامع يكون المشتق موضوعا له، و قد اتضح عدم امكان وجود الجامع.

٢. ان المفهوم عرفا من كلمة «ضارب» مثلا الذات المتلبسة بالضرب بالفعل و لا يفهم الاعم، و بكلمة اخرى: ان كلمة «ضارب» مركبة من مادة و هيئة، و المادة- و هي الضرب- لا تدل الّا على الحدث، و الهيئة تدل على التلبس و الاتصاف بالضرب، و واضح ان التلبس و الاتصاف لا يصدقان حالة الانقضاء بل يختصان بحالة التلبس الفعلي.

٣. انه لا اشكال في وجود التضاد بين وصف «نائم» و وصف «مستيقظ» مثلا، فلو فرض ان المشتق موضوع للاعم يلزم صحة صدقهما على شخص واحد في وقت واحد- و بالتالي يلزم عدم التضاد بينهما- فانه لا اشكال في كونك مستيقظا حينما تقرأ هذا الكتاب، و بما انك كنت نائما ليلا فيلزم ان يصدق عليك الآن عنوان النائم ايضا.

التفصيل بين المشتقات

و لرب قائل يقول: ان المناسب التفصيل بين الاسماء المشتقة بان نقول ان كلمة نجار و شاعر و طبيب و مجتهد و غير ذلك من اسماء الحرف و الصناعات موضوعة للاعم، اذ لا اشكال في ان النّجار يصدق على النّجار و ان لم يمارس النجارة بالفعل بل كان نائما في بيته، و هكذا الحال في الطبيب و الشاعر و المجتهد، ان مثل هذه موضوعة للاعم، فمادة نجّار- و هي النجارة- و ان كانت موضوعة لحدث النجارة بلا توسعة لمعناها الّا ان الهيئة موضوعة

للاعم، و هذا بخلافه في غير اسماء الحرف و الصناعات مثل كلمة نائم و آكل و و ... فانها موضوعة لخصوص المتلبس.

و يرده:

١. ان الوضع للاعم يستدعي وجود جامع يوضع له لفظ المشتق، و قد اتضح مما سبق عدم وجوده.

٢. انا ندعي ان كلمة «نجّار» مثلا موضوعة لخصوص المتلبس بالنجارة لكن نقول: ليس المقصود من النجارة- التي هي المبدأ- النجارة الفعلية بل حرفة النجارة، فالمبدأ اخذ بنحو الحرفة، و من الواضح ان حرفة النجارة صادقة على النجّار و ان كان نائما و لا يكون ممن انقضى عنه التلبس إلّا اذا فرضنا هجره و انصرافه عن حرفة النجارة.

و بهذا يتضح انه لا توسعة في الهيئة بل هي موضوعة لخصوص المتلبس و انما التوسعة في المادة حيث لوحظت بنحو الحرفة.

الاصل عند الشك

ذكرنا فيما سبق ان الصحيح وضع المشتق لخصوص المتلبس للادلة الثلاثة السابقة، و الآن عندنا بحث فرضي يقول: لو فرض انه لم يقم دليل على وضع المشتق لخصوص المتلبس و لا على وضعه للاعم فالاصل ما ذا يقتضي؟ فهل يقتضي الوضع لخصوص المتلبس او للاعم؟ قد يقال انه يقتضي الوضع للاعم لوجهين:

١. انا نشک ان الواضع للمشتقات هل لاحظ خصوصية التلبس او لا؟

و الاصل يقتضي عدم ملاحظته لها فيثبت بذلک الوضع للاعم.

و يرده:

أ) ان استصحاب عدم لحاظ خصوصية التلبس اقصى ما يثبت عدم ملاحظة خصوصية التلبس و لا يثبت ان المشتق موضوع للاعم الّا بالاصل المثبت، فان لازم عدم ملاحظة خصوصية التلبس ان المشتق موضوع للاعم، و هذا اللازم ليس لازما شرعيا- اذ لا توجد آية و لا رواية تقول اذا لم تلحظ خصوصية التلبس فالمشتق موضوع للاعم- و انما هو لازم عقلي، و قد مر ان الاصل متى لم يرد به اثبات نفس مجراه او لازمه الشرعي فهو ليس بحجة و يسمى بالاصل المثبت نظير استصحاب حياة الولد لاثبات نبات لحيته.

ب) ان اصالة عدم ملاحظة الخصوصية اقصى ما تثبت عدم ملاحظة الخصوصية، و من الواضح ان هذا ليس بمهم و لا بحجة، فان الحجة في نظر العقلاء هو الظهور، فالعقلاء يقولون ان ظهور المشتق في الاعم هو الحجة، و من الجلي ان استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية لا يثبت ان المشتق ظاهر في الاعم، اذ الظهور لا ينشأ من عدم ملاحظة الخصوصية و انما ينشأ من وضع المشتق للاعم، و نحن عرفنا من خلال ما تقدم ان اصالة عدم ملاحظة الواضع للخصوصية لا يثبت وضع المشتق للاعم حتى يثبت له ظهور في الاعم بل اقصى ما يثبت عدم ملاحظة الخصوصية.

٢. ان يقال: ان الشجرة اذا جفّت و شككنا في صدق عنوان المثمرة عليها بعد ذلک فنستصحب صدق عنوان المثمرة عليها و نقول: ان هذه الشجرة قبل ان تجف كان يصدق عليها عنوان المثمرة، فاذا شككنا الآن في صدقه عليها استصحب بقاؤه فيثبت بذلک بقاء الكراهة.

و قد يشكل على الاستصحاب المذكور بكونه اصلا مثبتا، اذ باستصحاب بقاء عنوان المثمرة يراد اثبات اللازم العقلي لذلک و هو ان كلمة «المثمرة» موضوعة للاعم.

و يرده: ان الاستصحاب المذكور ليس مثبتا، اذ نحن لا نريد باستصحاب بقاء صدق عنوان المثمرة اثبات ان كلمة «مثمرة» موضوعة للاعم حتى يقال بانه مثبت، بل نريد اثبات بقاء كراهة قضاء الحاجة تحتها، و من الواضح ان بقاء الكراهة يكفي فيه بقاء صدق عنوان المثمرة من دون حاجة الى اثبات الوضع للاعم.

اذن من هذه الناحية لا اشكال، و انما الاشكال يرد من ناحية اخرى و هي ان الاستصحاب المذكور استصحاب في الشبهة المفهومية و هو لا يجري كما يأتي إن شاء اللّه تعالى في مبحث الاستصحاب.

و توضيحه باختصار: ان الشبهة المفهومية هي الشبهة الناشئة من الشک في سعة المفهوم و ضيقه كالشک في ان الصعيد يراد به مطلق وجه الارض او خصوص التراب. و كالشک في مقامنا في مفهوم كلمة «مثمرة» هل هو وسيع يشمل حالة ما بعد الجفاف او ضيق لا يشمل ذلک، و استصحاب بقاء صدق عنوان المثمرة في الحالة المذكورة استصحاب في الشبهة المفهومية و هو لا يجري.

و من خلال كل هذا اتضح ان الاستصحاب بكلا شكليه السابقين لا يجري.

اجل يمكن اجراء الاستصحاب في نفس الحكم - اي الكراهة - فنقول: انه كان يكره قضاء الحاجة سابقا تحت هذه الشجرة فاذا شككنا الآن في بقاء الكراهة استصحبنا بقاءها، و مثل هذا الاستصحاب يسمى بالاستصحاب الحكمي لانه استصحاب في نفس الحكم، و هذا بخلافه في الشكلين السابقين فانه استصحاب موضوعي، اذ يراد باجرائه احراز الموضوع و هو الوضع للاعم او صدق عنوان المثمرة بعد الجفاف.

و الخلاصة: ان الاستصحاب الموضوعي بكلا شكليه لا يمكن جريانه بخلاف الاستصحاب الحكمي فانه يجري بلا محذور.